

LEZIONI
DI
LOGICA E METAFISICA

DEL BARONE
PASQUALE GALLUPPI
DA TROPEA



Prima edizione milanese

VOL. III.



MILANO
COI TIPI BORRONI E SCOTTI
1843.



LEZIONE LXXXIII.

DELLA FACOLTA' DI ANALISI.

Che cosa vi ha di reale nelle nostre conoscenze? Gli oggetti reali sono quelli i quali si conoscono, perchè sono; non già quelli che sono perchè si conoscono, ed in quanto si conoscono. L'*io* o il soggetto dei miei pensieri e delle mie modificazioni quali sieno, è un oggetto reale, poichè io lo percepisco perchè egli è; ma egli non è in quanto io lo percepisco; può essere che la sua esistenza sia inseparabile dalla coscienza che io ho di esso: ma questa coscienza non è ciò che lo pone e lo fa esistere; la coscienza può essere una sequela della sua esistenza, o insieme colla sua esistenza, ma non può mai precederla, nè costituirla. Il *fuor di me* è pure un oggetto reale, poichè io lo conosco, perchè esso esiste e mi modifica: esso non esiste, perchè mi modifica, ma mi modifica perchè esiste.

L'*io* è presente a sè stesso: egli si mostra a sè stesso: la coscienza di sè e delle sue modificazioni suppone l'esistenza di sè e delle sue modificazioni. L'*io* è dunque un dato primitivo dell'esperienza interna.

Gli oggetti esterni a me son presenti a me perchè essi mi modificano, e così si mostrano a me: la loro esistenza è un dato primitivo dell'esperienza esterna. Su questi due dati primitivi è poggiata la realtà dell'umana conoscenza. Gli oggetti reali sono dunque gli oggetti che si mostrano alla nostra sensibilità esterna ed alla nostra coscienza.

Noi non neghiamo, dicono gli scettici, le apparenze, i fenomeni; ma diciamo che, sebbene sappiamo come le cose ci sembrano, non sappiamo affatto come sono in sè stesse; che ci son noti i fenomeni, non già i *noumeni*. Ma le apparenze, io rispondo, suppongono la realtà. Ogni apparenza suppone la realtà del soggetto, a cui qualche cosa apparisce; la realtà dell'apparizione nel soggetto,

cioè la realtà delle sue percezioni; e la realtà della cosa che apparisce, e che non apparisce completamente, e tale quale essa è.

Ma sarebbe errore il credere, che de' soli oggetti sensibili noi possiamo conoscer l'esistenza; poichè la nostra ragione ci mostra altri oggetti, la cui esistenza è inseparabile dall'esistenza degli altri oggetti; di modo che posti questi secondi, debbono porsi anche i primi. La realtà di questi oggetti della nostra ragione è poggiata sulla realtà degli oggetti sensibili. Tutto perciò il sapere umano è appoggiato sull'esperienza: una filosofia *a priori* è dunque impossibile: ella non può essere la storia, ma il romanzo della natura. La realtà poi degli oggetti sensibili consiste nell'essere questi oggetti, non solamente gli oggetti delle percezioni empiriche corrispondenti, ma eziandio la causa di queste percezioni.

Il gran libro della natura è già presente a noi: fa d'uopo leggerlo e studiarlo.

La qualità primitiva, cioè l'anima propria ed i corpi, si mostra a noi: la vita del pensiero comincia colle sensazioni e colla coscienza di esse: lo stato primitivo dello spirito umano è uno stato passivo, ma esso è tosto seguito dall'azione dello spirito sui dati primitivi, sugli oggetti che a lui si mostrano. Questa azione è quella che dobbiamo spiegare. Allorchè più oggetti sensibili son presenti al nostro spirito, egli ha il potere di rendere la percezione di uno di essi più chiara delle percezioni degli altri. Così se più uomini son presenti a' miei occhi, io posso rendere la percezione di uno più chiara delle percezioni degli altri. Questo atto dello spirito, con cui fra molte percezioni sensibili simultanee ne rende una più chiara delle altre io lo chiamo *attenzione*. Coll'attenzione dunque si fa una separazione fra le percezioni; poichè lo spirito dirige il suo pensiero verso l'oggetto a cui vuole attendere, e lo allontana dagli altri oggetti che gli son presenti: la percezione dell'oggetto a cui si attende si separa, in con-

sequenza, dalle altre; e queste relativamente a lei sono, in un certo modo, come se non esistessero. *La facoltà di analisi*, che da ora in poi chiamerò semplicemente *analisi*, è in generale quella facoltà intellettuale, con cui lo spirito separa una percezione dalle altre simultanee, e che con questa separazione diviene più chiara delle altre.

L'analisi di cui parliamo si esercita in più modi. La prima specie di analisi è quella di separare la percezione degli oggetti, chè essendo realmente separati nella natura, sono nulladimeno uniti nella sensibilità. Allorchè vedo un uomo ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo e così io formo il primo atto di analisi: a questo atto io do il nome di *attenzione totale*. Ma attendendo a questo uomo, posso dirigere l'attenzione ad alcune sue parti, al suo volto, per esempio, a' suoi occhi, a' suoi capelli; è questa una separazione più grande, e può riguardarsi come il secondo passo dell'analisi: essa non consiste nel separare colla mente ciò che è fisicamente separabile. In virtù di quell'attività, che lo spirito esercita sulle sue sensazioni, egli può decomporre l'idea complessa, e può separare dall'oggetto ciò che nella natura non è separato. In forza di questa seconda specie di analisi il pittore può dipingere il solo busto di un uomo, la sola testa, ec., io chiamo questa specie di analisi, *attenzione parziale*.

Ma lo spirito può separare non solamente ciò che è fisicamente unito e fisicamente separabile, ma eziandio ciò che non è fisicamente separabile; così prendendo nelle mani un sasso, io posso formarmi l'idea di un'estensione determinata, solida, cioè resistente e pesante: io posso separarne il peso, il quale non è fisicamente separabile, e mi rimane l'idea di un'estensione determinata e solida: è questa una terza specie di analisi, e può chiamarsi *astrazione*.

Essa può eseguirsi in due maniere, o arrestando il pensiero al soggetto separato dal modo, o al modo separato dal soggetto: così separando dall'estensione solida e pe-

sante il peso, che è un modo, mi rimane l'estensione solida: proseguendo la mia astrazione posso metter da parte la solidità, e considerar solamente l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, e così avrò l'idea del *corpo matematico*, che è quella di un'estensione determinata o figurata; in questo modo si eseguisce un'astrazione che può chiamarsi *astrazione del soggetto*. Similmente posso arrestare il mio pensiero al modo del soggetto, ed eseguir così un'altra astrazione a cui si può dare il nome di *astrazione modale*: così possiamo considerare il moto senza attendere al corpo.

Alcune volte l'astrazione separa un modo dall'altro, da cui non è separabile; così, sebbene non vi sieno linee separate dalle superficie, i geometri considerano le linee separatamente dalle superficie, e sebbene non vi sia moto senza celerità, i meccanici considerano l'uno separatamente dall'altra.

L'analisi si divide dunque in due specie: in *attenzione* ed in *astrazione*. Ciascuna di queste due specie si suddivide in altre due specie: l'attenzione si suddivide in *attenzione totale* ed in *attenzione parziale*: l'astrazione si suddivide in *astrazione del soggetto* ed in *astrazione modale*. Lo spirito in tutte queste operazioni non fa altra cosa, se non che in un complesso di percezioni renderne alcune più chiare delle altre, ma le altre percezioni non sono perciò annientate. Così allora che io dirigo il mio pensiero al moto di un corpo, non è perciò che io perdo di vista l'estensione, ma solamente non vi dirigo il mio pensiero, e rendo la percezione del moto più chiara di quella dell'estensione; e la coscienza che ho della prima diviene, in conseguenza, più chiara di quella che ho della seconda.

Ogni idea generale è necessariamente un'idea astratta, poichè lo spirito ha dovuto mettere da parte, nel formarsela, tutte le circostanze particolari che si riscontrano nell'individuo: ma non ogni idea astratta è un'idea generale; poichè noi possiamo considerare un soggetto parti-

colare come separato da un dato modo, ed un dato modo come separato dal suo particolare soggetto; così se avendo in mano un globo di piombo, io dirigo il mio pensiero alla sua estensione e solidità solamente, senza considerare nè il peso, nè il colore, io avrò l'idea astratta di un globo particolare solido o impenetrabile; ma questa idea non sarà ancora generale, perchè essa non rappresenterà qualunque globo solido possibile; e se prescindere nel pensare a questo globo dalla solidità, avrò l'idea astratta di una determinata estensione; ma questa non sarà ancora l'idea generale del globo matematico, ossia della sfera. Affinchè un'idea astratta si possa riguardare come generale, è necessario che si possa affermare di cose più particolari.

Noi non possiamo formare alcun giudizio, senza esercitare la facoltà di astrarre, o avere idee astratte; ma non mi sembra necessario l'avere idee generali, per poter giudicare degl'individui.

La materia in cui Smith, nella sua dissertazione sull'origine delle lingue, spiega l'origine de' nomi appellativi, mi sembra semplice e soddisfacente: « L'invenzione (egli dice) di certi nomi particolari, per designare oggetti particolari, cioè la creazione dei nomi sostantivi, ha dovuto essere uno de' primi passi verso la formazione del linguaggio. La caverna particolare, che serviva di riparo al selvaggio contro le intemperie dell'aria; l'albero particolare, il cui frutto soddisfaceva la sua fame; la fontana particolare, la cui acqua estingueva la sua sete, furono senza dubbio i primi oggetti che egli designò con questi vocaboli caverna, albero, fontana; o per mezzo di un altro termine, che egli trovò buono da impiegare, nel suo gergo primitivo, per esprimere le stesse idee. Allorchè in seguito questo selvaggio acquistò maggiore esperienza, e ch'egli ebbe occasione di osservare, e principalmente di nominare altre caverne, altri alberi, altre fontane; egli dovette naturalmente dare a ciascuno di questi oggetti nuovi lo

stesso nome, che avea preso l'abitudine di negare ad un oggetto simile e da lungo tempo conosciuto Avvenne così che questi vocaboli, i quali originariamente erano nomi proprii e designavano oggetti individuali, divennero insensibilmente nomi comuni, e designarono ciascuno una collezione d'individui. »

Io osservo solamente contro di Smith, che non si deve confondere il nome generale col nome collettivo: il nome generale, esprimendo ciò che hanno di identico più individui, è applicabile non solamente agl'individui conosciuti che ci hanno dato l'occasione di formarlo e di applicarlo loro; ma eziandio è applicabile a tutti gli altri individui possibili, sebbene ignoti, in cui si trova ciò che comprende l'idea generale. Smith perciò continua male dicendo: « Questa applicazione del nome di un individuo ad un gran numero di oggetti simili è ciò che deve aver suggerito la prima idea di queste classi o collezioni, che son designate coi nomi di *generi* e di *specie*, e di cui l'ingegnoso Rousseau ha tanta pena di concepir l'origine. Ciò che costituisce una specie non è che un certo numero di oggetti legati per mezzo di una scambievole rassomiglianza; e che per questa ragione son designati per mezzo di uno stesso vocabolo applicabile a tutti. »

È falso che un certo numero di oggetti simili costituisca la specie. Domando all'autore citato: quale è il numero degli oggetti particolari, a cui è applicabile il nome generale di *albero*, di *animale*, di *uomo*? Ciò che costituisce l'idea generale è un oggetto indeterminato e determinabile in un numero indefinito di modi possibili. E qui bisogna osservare, che noi non possiamo numerare gl'individui di una specie qualsiasi, se prima non abbiamo l'idea di questa specie; quando noi diciamo: *vi son qui due uomini*, dobbiamo vedere l'identico ripetuto in questi due individui, dobbiamo ravvisare in ciascuno di essi ciò che noi intendiamo col vocabolo specifico di *uomo*. Noi non possiamo numerare gli oggetti, e prima non

abbiamo idee generali. L'idea generale non denota dunque alcuna collezione d'individui, ma denota un oggetto indeterminato, e che può indefinitamente determinarsi. Senza questa facoltà di considerar separatamente le cose, che i nostri sensi ci presentano riunite, noi non avremmo mai avuto la idea di numero. Perchè prima di poter considerare differenti oggetti, come costituenti una moltitudine, è necessario aver dato a tutti un nome comune; e che perciò noi ravvisiamo in ciascuno di essi l'identico. I diversi oggetti, per esempio, tanto inanimati, che animati, che sono in questo istante alla mia presenza, possono essere *classificati* e numerati secondo il mio piacere di molte maniere differenti, secondo il punto di vista sotto il quale io li riguardo.

Io posso contare successivamente il numero de' montoni, delle vacche, de' cavalli, de' ciriegi, de' fichi, delle querce, ec., o il numero totale degli animali, in seguito quello degli alberi, o il numero di tutti i corpi organizzati che son presenti alla mia vista.

Siccome molti nomi, che nell'origine furono propri, divennero in seguito appellativi; così alcuni nomi, che nel principio furono appellativi, son divenuti in seguito nomi propri. È questa una soda osservazione, che fa Leibnizio ne' suoi nuovi saggi sull'intendimento umano, libro III, cap. III, sebbene il filosofo alemanno la spinga molto innanzi: « *I nomi propri sono stati ordinariamente appellativi*, cioè generali nella loro origine, come Bruto, Cesare, Augusto, Capitone, Lentulo, Pisone, Cicerone, Elba, Reno, Rhur, Lena, Ocker, Buccfalo, Alpi, Brenner o Pirenei; perchè si sa, che il primo Bruto ebbe questo nome dalla sua apparente stupidità; che Cesare era il nome di un bambino, tirato per incisione dal ventre di sua madre; che Augusto era un nome di venerazione; che Capitone è grossa testa, come ancor Buccfalo; che Lentulo, Pisone e Cicerone sono stati nomi dati al principio a coloro che coltivavano particolarmente certe sorti di legumi. Io ho

già detto ciò che significano i nomi di questi fiumi: Reno, Rur, Lena, Ocker. E si sa che tutti i fiumi si chiamano ancora Elbi in Scandinavia. Finalmente *Alpi* sono montagne, coperte di neve (a cui conviene *Album*, bianco) e *Brenner* o *Pirenei* significano una grande altezza, perchè *bren* era alto o capo (come Brenno) in celtico, come ancora *brinck* presso i bassi sassoni è altezza; egli vi ha un *Brenner* tra l'Alemagna e l'Italia, come i *Pirenei* sono fra le Gallie e la Spagna. Così io oserei dire, che quasi tutti i vocaboli sono originariamente termini generali, perchè accadrà molto di rado, che s'inventerà un nome espresso senza ragione per denotare un tale individuo. Si può dunque dire, che i nomi degl'individui erano nomi di specie che si davano per eccellenza, o altrimenti a qualche individuo, come il nome di *grossa testa* a colui di tutta la città, che l'aveva la più grande, o che era il più considerato fra le grosse teste che si conoscevano. Così avviene ancora che si danno i nomi dei generi alle specie, cioè che si sarà contento di un termine più generale o più vago per designare specie più particolari, allorchè non si curano le differenze ».

Filaleto, che nel dialogo leibniziano è il difensore di Locke, soggiunge: « Le vostre riflessioni sull'origine dei nomi *propri* son molto giuste; ma per venire a quella de' nomi *appellativi* o de' termini generali, voi converrete, senza dubbio, signore, che i vocaboli divengono generali, allorchè son segni d'idee generali, e che le idee divengono generali, allorchè per astrazione, se ne separa il tempo, il luogo o tal altra circostanza che può determinarle a tale o tale esistenza particolare ».

Teofilo, che nello stesso dialogo è il difensore della dottrina leibniziana, risponde: « Io non disconvingo di questo uso delle astrazioni, ma ciò è piuttosto salendo dalle specie a' generi, che dagl'individui alle specie. Perchè (sebbene ciò sembri un paradosso) è impossibile a noi di aver la conoscenza degl'individui, e di trovare il mezzo

di *determinare* esattamente l'individualità di alcuna cosa, menò che di vedere essa stessa, perchè tutte le circostanze possono ritornare; le più piccole differenze ci sono insensibili; il luogo ed il tempo, ben lungi di determinare da sè stessi, hanno bisogno essi stessi di esser determinati dalle cose che contengono; quello che vi ha di più considerabile in questo, è che l'*individualità* involuppa l'infinito, e non vi è che colui il quale è capace di comprenderlo, che possa aver la conoscenza del principio d'individuazione di una tale o tal cosa; il che viene dall'influenza (ad intenderlo sanamente) di tutte le cose dell'universo le une sull'altre. È vero che la cosa non sarebbe affatto così, se vi fossero atomi di Democrito; ma in questo caso non vi sarebbe differenza alcuna fra due individui differenti della stessa figura e della stessa grandezza ».

Ho riferito a lungo i pensamenti leibniziani, perchè essi mi offrono l'opportuna occasione, di spiegare chiaramente ciò che riguarda la facoltà di analisi.

Determiniamo con precisione lo stato delle quistioni: 1.^o È egli vero che tutte le nostre idee originarie sieno idee di specie e non già idee individuali? Leibnizio decide francamente, che noi saliamo dalle specie a' generi, e non già dagli individui alla specie: questa dottrina è falsa; abbiamo noi forse l'idea specifica e generale della bianchezza prima che oggetti particolari bianchi abbiano colpito i nostri sguardi? Abbiamo noi l'idea specifica e generale della dolcezza dello zucchero, prima di aver colla lingua sentito il sapore di un granello particolare di zucchero? L'esperienza ci fa vedere che un cieco nato non ha idea alcuna de' colori, nè un sordo dei suoni.

Ma, dice Leibnizio, noi non possiamo conoscere perfettamente gl'individui; poichè ogni monade rappresentandosi l'intero universo, e rappresentandoselo diversamente da un'altra monade, dovremmo conoscere perfettamente lo stato di una monade, per avere una conoscenza indi-

viduale di essa; la conoscenza dunque, che noi abbiamo degl'individui, essendo imperfetta e parziale non è che una idea specifica.

Che noi non abbiamo una idea perfetta di alcun individuo è una verità che noi abbiamo bisogno di provare colla chimerica idea dell'intero universo, originariamente inerente in ciascuna monade, della quale idea abbiamo parlato, nella lezione LXXVI, della prima parte della psicologia. Ma da ciò segue forse che noi non abbiamo idee d'individui antecedentemente alle idee delle specie a cui questi individui appartengono? Se io vedo due gocce di latte o di acqua, sebbene queste mi sembrano perfettamente simili, e che forse tali non sono, le loro idee non lasciano di essere idee individuali, poichè basta la sola circostanza del luogo per distinguerle, ed il calore, che mi colpisce in ciascuna goccia, non lascia di esser particolare, perchè si percepisce inerente a ciascuna parte particolare dell'acqua e del latte. Gli oggetti esistenti non sono nè generi, nè specie, ma individui. Il bianco del latte non è rigorosamente lo stesso del bianco della neve, del giglio, e di altri corpi, che qualificiamo per bianchi. Concludiamo contro di Leibnizio, che tutte le nostre idee avventizie sono originariamente idee d'individui e non di specie.

2.^o È vero, come pretende Leibnizio, che tutti i nomi sono stati prima appellativi o generali, e poi propri? Io convengo col filosofo citato, che alcuni nomi sono passati dal significato particolare; ma io nego che tutti i nomi siano stati originariamente appellativi. I fatti addotti da Leibnizio provano solamente, che gli uomini applicano le loro idee generali agl'individui, e che perciò possono far uso di nomi generali per designare individui; ma non provano in alcun conto, che tutti i nomi siano stati originariamente appellativi.

Ma lasciamo questa digressione sull'origine de' nomi appellativi, se pure essa può dirsi una digressione. Gli

oggetti, che noi percepiamo per mezzo de' sensi esterni e del senso interno, sono de' soggetti modificati; per conoscerli distintamente, per quanto è possibile, lo spirito deve comporli, cioè considerare separatamente da' soggetti le loro qualità, ed indi ricomporli riunendo la qualità a' soggetti cui convengono.

Da ciò ne consegue, che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi; e che per formare i nostri primi giudizi bisogna esercitare la facoltà di astrarre, ed aver in conseguenza idee astratte. La facoltà di astrarre esercitandosi originariamente sugl'individui, le idee astratte sono nell'origine particolari; perciò, sebbene ogni idea generale sia astratta, non ogni idea astratta è una idea generale.

Da ciò alcuni filosofi hanno dedotto che oltre la facoltà di astrarre, si richiede, per la formazione delle specie e de' generi, un'altra facoltà; ed essi hanno dato a questa facoltà il nome di *facoltà di generaleggiare*. Hanno insegnato, che lo spirito non può generaleggiare, senza astrarre; ma che non sarebbe stato impossibile che noi fossimo dotati della facoltà di astrarre, senza aver quella di generaleggiare.

Facciamo sull'oggetto alcune osservazioni.

L'oggetto dell'idea generale esser deve indeterminato, ma determinabile in più modi: l'oggetto dell'idea astratta può esser determinato; anzi può esser l'istesso di un'impressione sensibile, poichè i sensi separano le qualità sensibili de' corpi; la vista non ha per oggetto che l'estensione colorata: la solidità si manifesta per mezzo del solo tatto, l'odore per mezzo del solo naso, ec.

Condillac scrive: « *Astrarre* è propriamente tirare, separare una cosa da un'altra di cui essa faceva parte: per conseguenza le idee astratte sono idee parziali separate dal loro tutto.

« Vi sono due sentimenti su queste idee: alcuni le pretendono innate; altri assicurano, che esse sono l'opera

dello spirito: quelli s'ingannano, questi sono poco esatti. L'azione de' sensi basta alla produzione di alcune idee astratte; lo spirito concorre con essi alla produzione di molte: finalmente aiutato da quelle che ha ricevuto dai sensi, e da quelle alle quali egli ha contribuito, ne forma da sè stesso un gran numero.

« In fatti i nostri sensi decompongono ciascun oggetto. La vista ne separa i colori, l'udito i suoni, ec., e l'anima non riceve che idee parziali. Il tatto è il solo senso che forma le collezioni, ove noi troviamo queste idee complesse. Esso riunisce in differenti tutti quelle idee che vengono a noi separatamente.

« Così nel principio, l'anima non compone, nè decompone: ella riceve separatamente le idee che i sensi separano, e riceve insieme quelle che il tatto riunisce.

« Colla sola vista non si ha se non che l'idea astratta di qualche colore: coll'udito solo non si ha che l'idea astratta di qualche suono. Ma facendosi uso della vista, dell'udito e del tatto, si ha l'idea complessa di un tutto solido, colorato, sonoro. Ecco tutto l'artificio delle idee che noi ci formiamo degli oggetti sensibili.

« I sensi cominciano, il concorso dello spirito o della riflessione sopravviene, e le idee si moltiplicano. Facendo astrazioni noi scopriamo rapporti di similitudine e di differenza fra gli oggetti. Da ciò derivano le idee generali, le quali non sono che idee sommarie ed espressioni abbreviate. *Triangolo* dice sommariamente tutti i triangoli di qualunque specie che essi sieno.

« *Analizzare* è decomporre, separare, cioè astrarre. Locke crede che le bestie non fanno astrazioni, perchè egli non vede che una perfezione nel potere che noi abbiamo di formarne; ma questa facoltà è un difetto nel suo principio. Da un'altra parte per astrarre basta aver sensi.

« Le bestie hanno dunque idee astratte ed ancora idee generali: ma nell'impotenza in cui sono di farsi una lin-

gua, esse non hanno quelle espressioni abbreviate, che moltiplicano le nostre idee all'infinito (1) ».

La dottrina esposta contiene molti errori. Io ho provato che gli oggetti, i quali si mostrano alla nostra sensibilità, sia interna, sia esterna, sono concreti, e non astratti, cioè soggetti modificati, non già modificazioni separate dai soggetti a cui appartengono.

È falso che la vista ci faccia percepire i suoi colori: essa ci presenta soggetti colorati: è il *colorato* non il *colore*, l'oggetto immediato della vista; similmente è il *sonoro*, non già il *suono*, l'oggetto immediato delle sensazioni dell'udito. Per mezzo del senso interiore noi non percepiamo le nostre sensazioni separatamente dal *me*, ma l'*io sensitivo*; non percepiamo i nostri giudizi isolatamente, ma l'*io* che giudica; i primi oggetti empirici non sono dunque qualità separate da' loro soggetti, ma sono concreti, cioè soggetti modificati.

È vero che per mezzo de' sensi noi percepiamo alcuni soggetti con alcune qualità, senza percepire le altre qualità che colle prime sono unite nello stesso soggetto, ma queste idee, rigorosamente parlando, non sono idee astratte. Per cagion di esempio, se percepisco, per mezzo del solo tatto, una pesca, io non percepirò che un'estensione solida e pesante, ma non vi vedrò nè il colore, nè il sapore, nè l'odore, abbenchè queste qualità si trovino nella pesca; ma originariamente questa idea sarà un'idea sensibile e concreta, non già un'idea astratta, poichè io non ho fatto alcuna separazione, ma mi sono arrestato all'impressione sensibile che ne ho ricevuto per mezzo del tatto; ma quando ho conosciuto il colore, il sapore, l'odore della pesca, e dirigo il mio pensiero a ciò che mi presenta solamente il tatto, prescindendo dalle altre qualità sensibili, che per mezzo degli altri sensi mi si manifestano, in tal caso io faccio un'astrazione, perchè separo da un'i-

(1) Dell'arte di pensare, 1^a par., cap. VIII.

idea complessa una parte di essa. La sensibilità non fa astrazioni; le astrazioni sono azioni che vengono in seguito delle impressioni sensibili. Chiunque non vuol tutto confondere, deve fare le distinzioni di cui parlo.

Ho osservato inoltre, che sebbene ogni idea generale sia un'idea astratta, non ogni idea astratta è una idea generale; sebbene dunque si concedesse a Condillac, che le bestie abbiano idee astratte, non gli si può concedere, che le stesse abbiano idee generali; per avere idee generali è necessario che lo spirito eseguisca una divisione intellettuale, in forza della quale si dà l'esistenza fuori dello spirito a ciò che non può averla fuori dello stesso. L'universale non esiste che nel solo intelletto, e non ha esistenza prima dell'operazione intellettuale che lo crea. In uno spirito umano particolare l'essenza dell'individuo non è in alcun modo distinta dalla essenza specifica dello spirito stesso: l'intelletto divide questa essenza individuale indivisibile in due parti, cioè nella parte individuale: questa divisione è meramente soggettiva. Sebbene il modo non può esistere senza la sostanza, pure il modo non è la sostanza, e fra la sostanza ed il modo vi è una distinzione oggettiva, laddove la distinzione fra l'universale ed il particolare nell'individuo è, come ho detto, una distinzione meramente soggettiva. Non bisogna perciò confondere l'idea astratta coll'idea generale. Se dirigo il mio pensiero al moto di un corpo, senza considerare attentamente il corpo stesso, ma solamente avendo riguardo al moto di esso, io avrò un'idea astratta del moto di questo corpo, ma non avrò un'idea generale del moto; per concepire il moto generalmente, è necessario che io prescinda da qualunque determinazione particolare del moto, cioè che prescinda dalla velocità e dalla direzione particolare, non meno che dal corpo particolare a cui il moto è inerente. Allorchè io dirigo il mio pensiero al moto di una palla di bigliardo, per esempio, l'oggetto della mia idea è esistente e sensibile; ma quando concepisco il moto genera-

le, l'oggetto della mia idea è un puro ideale, e non esiste fuori del mio spirito. Similmente posso dirigere il mio pensiero alla velocità o alla direzione del moto di una palla di biliardo; avrò in tal caso un'idea estratta, ma non già un'idea generale della velocità o della direzione del moto.

I filosofi comunemente insegnano, che l'idee generali si formano paragonando più individui: io non nego che la cosa avvenga ordinariamente così, ma soggiungo, che un solo individuo potrebbe anche somministrarci l'occasione di formarsi idee generali. « Se, per esempio (osserva l'autore dell'*Arte di pensare*), considero che io penso, e che per conseguenza io sono che penso, nell'idea che ho di me che penso, io posso considerare una cosa che pensa, senza considerare che quella son io; quantunque, in me, io e quel che pensa siano una cosa medesima. Onde l'idea che concepirò di una persona che pensa, potrà rappresentare non solamente me, ma eziandio tutte l'altre persone che pensano. Medesimamente avendo io descritto su di una carta un triangolo equilatero, se considero il luogo, ove esso è, con tutti gli accidenti che lo determinano, avrò l'idea di un solo triangolo. Ma se distacco il mio intelletto da tutte queste circostanze particolari, e mi applico solamente a pensare, che esso è una figura terminata da tre linee eguali, l'idea che ne formerò in me stesso da un canto più puramente mi rappresenterà questa egualità di linee, e dall'altra sarà capace di rappresentarmi tutti i triangoli equilateri. Che se io mi avanzo, nè più fermandomi su questa eguaglianza di linee, considero solamente che esso è una figura terminata da tre linee rette, mi dipingo una idea, che può rappresentarmi ogni sorta di triangolo. Se poi non pensando al numero di linee, solamente considero che esso è una superficie piana, terminato da linee rette, l'idea che io dipingerò a me stesso, potrà rappresentare ogni figura rettilinea; e così di grado in grado potrò salire sino all'estensione(1). »

(1) Part. I, cap. 5.

Comunque la cosa sia, è incontrastabile che sebbene il generaleggiare sia astrarre, l'astrarre non è sempre generaleggiare; e che sebbene astrarre sia *analizzare*, analizzare non è sempre astrarre. Abbiamo perciò con ragione distinto l'*analisi in attenzione* ed in *astrazione*, e l'astrazione può dividersi in *astrazione sensibile* ed in *astrazione intellettuale*, o, se si vuole, in *astrazione oggettiva* ed in *astrazione soggettiva*. A questa ultima appartiene il *generaleggiare*.

L'analisi non solamente è necessaria per darci quelle idee che diconsi *astratte* e *generali*, ma è necessaria eziandio per darci qualsivoglia idea sensibile. Lo spirito umano è affetto insieme da una moltitudine di sensazioni esterne, delle quali ha insieme coscienza; se egli non ispiega la sua attività, per isviluppare da questo insieme di modificazioni passive concetti od idee, queste idee non esisteranno per lui: egli avrà sentimenti, ma non avrà niun pensiero distinto da altri pensieri; il che vale quanto dire, che non avrà idee di sorte alcuna. Laromiguière ha conosciuto questa verità. « Un essere che sentirebbe senza fare alcun ritorno su di sè stesso, e senza mai rendersi conto di ciò che sente, non sarebbe destinato a godere della luce della ragione. Egli ignorerebbe tutto sino alla sua propria esistenza. Ma se i sentimenti vengono a svilupparsi, se essi si distinguono gli uni dagli altri, se l'essere sensitivo, che è un essere attivo, può decomporre in qualche maniera sè stesso, allora si vedrà l'intelligenza crescere, fortificarsi, e ciascun giorno crescere maggiormente. Idee informi e mal distinte da una prima decomposizione, vanno ancora a decomporci ed a far nascere nuove idee, che per mezzo di nuove decomposizioni faranno vicendevolmente nascere le meraviglie delle scienze e delle arti, ed apriranno un nuovo universo (1) ».

(1) *Laromiguière, Lec. di fil., 2 par., lez. prim.*

LEZIONE LXXXIV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA. — DELLA DIFFERENZA
FRA L'ATTENZIONE E LA COSCIENZA.

Allorchè, per l'azione dell'analisi, noi rendiamo una percezione più chiara delle altre, la coscienza che abbiamo di questa percezione diviene pure più chiara della coscienza che abbiamo delle altre. Ma non bisogna confondere l'attenzione o la direzione del pensiero verso un oggetto, coll'attenzione o direzione del pensiero verso la percezione di questo oggetto; io posso attendere ad un oggetto esterno, ed eseguire su di esso varie operazioni dell'intelligenza; in tal caso, è certo che io ho la coscienza di tutte queste operazioni intellettuali, ma non attendo ad esse; io non dirigo l'attività del mio pensiero su di esse, io non medito sulle stesse: io ne ho solamente la coscienza o il sentimento interiore.

È importante il non confondere l'attenzione o l'analisi colla coscienza. La coscienza è involontaria, l'analisi è volontaria: la coscienza è inseparabile da qualunque operazione del nostro spirito: l'attenzione o l'analisi non va necessariamente unita alle operazioni di cui parliamo: la coscienza è passeggera; l'attenzione o l'analisi può esser trattenuta a piacere dello spirito che medita. Inoltre, ci è impossibile attendere a tutte le percezioni e modificazioni, che accadono nel nostro spirito, ma di tutte ne abbiamo coscienza.

Questa ultima proposizione ha bisogno di essere spiegata e provata ancora. Si domanda: lo spirito ha egli coscienza di tutte le sensazioni, di tutti i sentimenti, di tutte le maniere di essere, che accadono in lui? La scuola di Leibnizio ammette percezioni di cui non abbiamo coscienza, e questa è una dottrina fondamentale nel leibnizianismo,

come può vedersi nella lezione LXXVI del secondo volume. Ma molti filosofi, co' quali sono d'accordo, sostengono che noi abbiamo coscienza di tutte le percezioni quali esse sieno, le quali accadono nel nostro spirito. Io adduco, in sostegno di questa ultima opinione, una ragione che mi sembra semplice e decisiva. Non si può percepire alcun oggetto come *un fuor di me*, senza percepire il *me*, poichè la percezione di *un di fuori* è essenzialmente la percezione di più oggetti; se non vi sono due oggetti, non vi è *un di fuori*. Ora, se la percezione di *un fuor di me* non è possibile senza quella del *me*, ne avviene che non possono esservi nello spirito percezioni senza essere sentite.

Per provare l'esistenza delle percezioni, di cui non abbiamo coscienza, Leibnizio ragiona così: Quando ascolto il rumore del mare, debbo percepire il rumore di ogni onda, poichè se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e di cui non ne ho coscienza. Se il rumore di un'onda si facesse sentir solo, la percezione non ne sarebbe più confusa con alcun'altra, essa sarebbe chiara, ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello che fa ciascuna particella d'acqua; il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni, delle quali non ho coscienza. La mentovata dottrina mi sembra falsa. Supponiamo che il nostro spirito, in forza della sua limitazione originaria, o per l'unione col corpo, non possa percepire isolatamente gli elementi semplici de' corpi, e ch'egli non possa giungere se non che ad alcuni aggregati; in tal caso il menomo aggregato capace di esser percepito sarà un *menomo sensibile*, e la sua percezione non risultando da un numero di percezioni, sarà una percezione semplice. Per ragionare sull'esempio recato del rumore

del mare, è falso che io, per percepire questo rumore, debba percepire il rumore delle più piccole particelle del mare agitato. Se vi sono particelle di acqua di una grandezza tale, che non possono produrre in noi alcuna percezione, queste particelle non saranno dallo spirito percepite, impedendolo la limitazione dello spirito stesso, e la percezione della più piccola particella in moto, capace di essere percepita, sarà una percezione semplice.

È ugualmente di niun valore l'argomento di Baumeistero a favore delle percezioni di cui non abbiamo coscienza: situatevi, egli dice, nel mezzo di cento oratori, posti ad uguali intervalli nella periferia di un cerchio, e che arringhino con voce alta bensì, ma uguale; voi percepirete cento voci, poichè non vi ha alcuna ragione, per la quale ne percepiate una piuttosto che un'altra, e ciò non ostante nulla intenderete, cioè non potrete distinguere il parlare di Sempronio da quello di Tizio. Questo argomento mi sembra contenere una contraddizione. Dire che io percepisco cento voci, è dire che percepisco una somma di voci; intanto si afferma che nulla intendo. Se Tizio pronunzia *pane*, e Sempronio *acqua*, debbo percepire insieme il suono *pane* ed il suono *acqua*. Ora, si conviene che non percepisco il suono *pane*, nè il suono *acqua*: non posso dunque percepire la somma o l'unione di questi due suoni. Che cosa dunque accade in me? Una sensazione semplice, non è nè il suono *pane*, nè il suono *acqua*, nè la somma dell'uno e dell'altro. La sensazione forte fa cessare la sensazione più debole come il sorgere del sole sull'orizzonte ci toglie la vista delle stelle. In conseguenza di un tal principio si deve concludere, che la sensazione del suono del centesimo oratore non ha affatto esistenza insieme con quella delle voci, ma che l'impressione fisica della centesima voce concorre colle altre a produrre la modificazione semplice, che è la sensazione di quel dato rumore.

È certo che bisogna negli oggetti delle nostre sensa-



zioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l'oggetto il più piccolo, che sia capace di essere sentito. Quando un oggetto è di una tal piccolezza, che si toglie alla nostra vista, esso è *invisibile*. L'oggetto il più piccolo che sia capace di esser veduto è il *minimo visibile*; e generalmente l'oggetto il più piccolo capace di esser sentito, è il *minimo sensibile*. L'essenza del minimo visibile consiste nell'impossibilità di immaginare un'estensione minore di quella del minimo visibile, e nell'impossibilità di vederla.

Concludiamo, che la coscienza accompagna ciascuna modificazione qualsiasi della mente umana.

Condillac pensa che noi abbiamo coscienza di tutte le percezioni che accadono in noi; ma egli, con una strana logica, da ciò deduce, che la coscienza non è distinta dalla percezione ossia dalla sensazione, dottrina evidentemente falsa, e che conviene distruggere; ascoltiamo lui stesso: « La percezione o l'impressione cagionata nell'anima dall'azione dei sensi, è la prima operazione dell'intendimento.

« Se, come vuole Locke, l'anima non ha alcuna percezione, di cui non prenda conoscenza, in modo che vi sia contraddizione, che una percezione non sia conosciuta, la percezione e la coscienza non debbono essere prese che per una sola e medesima operazione. Se, al contrario, il sentimento opposto fosse il vero, esse sarebbero due operazioni distinte, e la nostra conoscenza incomincerebbe propriamente dalla coscienza, non già dalla percezione, come io l'ho supposto (1) ».

Questo ragionamento è falso: se appartiene alla natura dell'anima, che essa, percependo qualche cosa qualsiasi, percepisca insieme la sua percezione, la coscienza accompagnerebbe la prima percezione dell'anima e non la precederebbe, poichè l'anima non potrebbe sentire la propria percezione, se questa non esistesse.

(1) Saggio sulle origini delle coscienze umane, cap. 1, § 1 e 4.

Più volte ho avvertito, che percepire e non percepire qualche cosa è una contraddizione. Ora, l'oggetto della sensazione è esterno al principio sensitivo, l'oggetto poi della coscienza è la stessa sensazione interna all'anima e lo stesso essere sensitivo. Come si può confondere la percezione di una cosa diversa dall'anima, colla percezione dell'anima stessa? Noi abbiamo forse un motivo sufficiente per distinguere la coscienza dalla sensazione, dall'osservare che i due oggetti conosciuti sono di una natura essenzialmente diversa? Che cosa vi ha di comune fra il corpo e lo spirito? Fra il corpo e la percezione del corpo? Il confondere la percezione sensibile, o la sensazione, colla percezione interiore o colla coscienza, è un confondere le cose più diverse fra di esse.

L'io è diverso da un *fuor di me*. La coscienza, che è la facoltà di percepire il *me* e le sue modificazioni, è dunque distinta dalla sensibilità, che è la facoltà di percepire gli oggetti esterni, che agiscono su di me.

Inoltre, si può dirigere l'attenzione agli oggetti esterni, ed acquistare di essi, mediante la meditazione, cognizioni esatte; intanto si può ignorare il sistema delle facoltà dello spirito, che si esercitano in questa meditazione, poichè la meditazione, in questo caso, non si dirige su ciò che offre la coscienza, ma su ciò che offre la sensibilità; quindi un fisico, il quale non sia mai rientrato nella solitudine del suo intendimento, non avrà le nozioni esatte delle facoltà dello spirito, e sarà ignorante de' fatti intellettuali. Il meditare sugli oggetti delle sensazioni non è dunque la stessa cosa che il meditare sugli oggetti della coscienza. Ora, se la coscienza e la sensazione fossero una sola e medesima operazione, allorchè, secondo Condillac, la sensazione diverrebbe attenzione, la coscienza dovrebbe pure divenire attenzione, il che è contrario all'esperienza. Se l'attenzione ad un oggetto esterno fosse la stessa cosa della coscienza di questa attenzione, questa coscienza sarebbe pure attenzione, il che è contrario a' fatti.

Un uomo che sapesse la geometria, senza aver mai studiato la logica, avrebbe la coscienza di tutti i diversi ragionamenti, che egli eseguisce nella geometria, ma non potrebbe dire di conoscere la scienza del raziocinio; e per qual altra ragione, se non perchè la meditazione è diretta verso l'oggetto della geometria, non già verso le operazioni intellettuali che egli eseguisce sulla geometria? Non è dunque la stessa cosa il meditare su di un oggetto, ed aver la coscienza di questa meditazione.

Condillac non poteva ignorare tutto ciò, poichè sapeva che ogni scienza ha la sua particolare metafisica, e che questa consiste nella conoscenza delle operazioni dello spirito sulla scienza di cui si tratta, e delle leggi di queste operazioni. Gli uomini hanno prima creato le scienze e le arti, poi hanno pensato alla metafisica, o filosofia di queste, creandole, avevano certamente coscienza delle operazioni che eseguivano, ma non vi prestavano attenzione: questa era diretta solamente all'oggetto particolare della scienza e dell'arte: non già al pensiero creatore di essa. Si son fatti raziocini prima di conoscere la logica: si ebbe una lingua prima di conoscere la grammatica. Quando la coscienza del raziocinio si è convertita in meditazione sullo stesso, è nata la logica: quando la coscienza delle operazioni intellettuali e delle leggi di esse nel linguaggio si è convertita in meditazione, si ebbe una grammatica. Io do termine a queste riflessioni recando alcuni luoghi di Dugald-Stewart: « Io avrò forse l'aria di enunciare un paradosso, se asserisco che uno de' principali uffizi della filosofia, in un secolo rischiarato, è di mettere al giorno, in un bell'ordine, le serie de' pensieri, che ne' secoli d'ignoranza passavano nello spirito degli uomini di una maniera rapida e confusa. Eppure ciò è attestato tanto dalla forma delle diverse lingue, quanto dai monumenti delle leggi e de' governi dell' antichità. Nelle più imperfette lingue si osserva, principalmente ne' verbi, un' analogia sistema-

tica, che ha presieduto alla loro formazione. Nelle leggi si distinguono principii, che il giureconsulto filosofo sa discernere e mettere in evidenza. Non avvi lingua, per quanto grossolano sia il popolo che la parla, ove non trovino molti vocaboli trasportati da un senso all' altro, secondo certe idee di somiglianza, le quali hanno colpito i primi autori di queste metafore. Il filosofo viene in seguito, il quale discute ed analizza questi rapporti, fa sentire la loro giustezza, e dimostra perchè due cose sono espresse dallo stesso vocabolo. Il primo che ha fatto questo avvicinamento non avrebbe probabilmente potuto renderne conto; e si può ben credere, che ad un' epoca sì lontana, non si era rivestita di vocaboli la serie de' pensieri che condussero da un senso all' altro (1). »

L' attenzione è intimamente legata colla memoria, e senza di essa le percezioni e tutte le affezioni che accadono nel nostro spirito, il momento appresso a quello in cui si sono avute si annullerebbero; la coscienza poi non ha alcun legame colla memoria. Noi abbiamo la coscienza di tutte le nostre percezioni e modificazioni quali esse sieno, ma fa d' uopo distinguerle in due specie; l' una di queste è di quelle percezioni e modificazioni, che tosto si dimenticano; l' altra è di quelle che si conservano e si possono riprodurre. Le prime sono quelle, che sono state senza il menomo grado di attenzione; le seconde son quelle, che furono accompagnate da qualche attenzione. Facendo un viaggio, quanti piccoli oggetti colpiscono i nostri sensi, e ci producono percezioni, che noi obbliamo l' istante appresso in cui le abbiamo avute? La ragione di questo fatto intellettuale si è, che non abbiamo a questi oggetti prestato la menoma attenzione. Di fatto, se riprendendo il viaggio dirigeremo la nostra attenzione al più piccolo oggetto che ci colpisce, possiamo avere il suo fantasma, cioè riprodurre, nell' as-

(1) *Filosofia dello spirito umano dell' attenzione.*

senza dell' oggetto , la sua percezione. Allorchè siamo occupati di un soggetto importante di ricerca e di meditazione , avviene che le percezioni degli oggetti , i quali ci circondano , sono subito dimenticate. Un orologio , per esempio , suonerà l' ora nella camera in cui siamo , senza che al momento seguente potremmo dire se l' abbiamo o no udita. Allorchè una percezione passa nel nostro spirito, senza che nel momento appresso ne avessimo la rimembranza , tutti attribuiscono questo obbligo alla mancanza di attenzione. Qualche grado di attenzione è dunque necessario alla memoria.

Un abile calcolatore somma rapidamente una colonna di numeri : egli può enunciare il totale con una piena certezza , intanto non può forse ricordarsi di una delle cifre , di cui questo totale è composto. Ora non vi ha dubbio che ciascuna di queste cifre è stata percepita , e niuno s' immaginerà , che quando la rapidità fa perdere la rimembranza di queste percezioni , il calcolatore ottenga il risultamento della sua operazione per una sorta d' ispirazione. In questi casi lo spirito può ricordarsi del totale, poichè a questo dirige principalmente la sua attenzione, non si ricorderà delle percezioni parziali che hanno avuto luogo in lui , poichè sono state accompagnate da un atto debole di attenzione. Lo stesso accade quando lo spirito , ricordandosi delle parole lette in un libro , non si ricorda delle lettere , e non saprebbe dire se queste sieno nel principio , nel mezzo o nel fine della pagina ; in tal caso l' attenzione è principalmente diretta al vocabolo , non alla scrittura. Lo stesso dir si deve ancora , quando lo spirito si ricorda del pensiero , obliando le precise parole in cui è espresso. La memoria ha dunque un legame coll' attenzione , ed il diverso grado di attenzione influisce sul diverso grado di memoria.

« Io confesserò , che in un tempo mi è sembrato che passavano percezioni in noi , di cui non avevamo coscienza. Io mi fondava su questa esperienza , la quale sem-

bra molto semplice , che noi chiudiamo migliaia di volte gli occhi, senza sembrarci di riprender conoscenza che siamo nelle tenebre. Ma facendo altre esperienze scoprii il mio errore. Certè percezioni, che io non aveva obliate, e che supponevano necessariamente che io ne aveva avuto altre delle quali non mi sovveniva più un istante dopo averle avute, mi fecero cambiar di sentimento. Tra molte esperienze che si possono fare, eccone una che è sensibile.

« Se si rifletta su di sè stesso all'escire da una lettura, sembrerà che non si abbia avuto coscienza se non che delle idee che essa ha fatto nascere. Non sembrerà che se ne abbia avuto più della percezione di ciascuna lettera che di quella delle tenebre; ciascuna volta che si abbassava involontariamente la palpebra. Ma nessuno non si lascerà ingannare da questa apparenza, se fa riflessione che senza la coscienza della percezione delle lettere non si avrebbe avuto coscienza di quella dei vocaboli, nè per conseguenza delle idee. Questa esperienza conduce naturalmente a rendere ragione di una cosa di cui ciascuno ha fatto la prova. Essa è la velocità maravigliosa, con cui il tempo sembra alcune volte essere scorso. Questa apparenza viene dall' aver noi dimenticato la maggior parte delle percezioni, che successivamente hanno avuto esistenza nell' anima nostra. Locke ha fatto vedere, che noi non ci formiamo un' idea della successione del tempo che per mezzo della successione de' nostri pensieri. Ora le percezioni, nel momento in cui sono totalmente dimenticate, sono come non avvenute. La loro successione deve dunque esser tolta da quella del tempo. Per conseguenza una durata assai considerabile delle ore, per esempio, debbono sembrarci esser passato come istanti (1) ».

La percezione di ciascuna lettera in colui che legge,

(1) *Histoire comparée, ec ; t. I*

non può riguardarsi come accompagnata dalla sola coscienza, e disgiunta da qualunque benchè menoma attenzione. Colui che legge ha vista di conoscere tutte le lettere, di cui è composta ciascuna parola scritta; ora allorchè una percezione è volontaria, cioè è al seguito di un atto della volontà, sembra che non si può riguardare come disgiunta da un' attenzione qualsiasi. Inoltre la percezione di ciascuna lettera parmi che non debba essere obbliata l' istante appresso in cui si è avuta; poichè nel momento in cui lo spirito percepisce l' intera parola scritta e l' ultima lettera della stessa, deve ritenere la percezione della prima lettera; perciò questa percezione non è obbliata immediatamente. Questo esempio nondimeno serve a provare il legame fra l'attenzione e la memoria, poichè fa vedere, che quando l' attenzione è debole, la memoria è debole ancora. Il motivo pel quale colui che legge attende a ciascuna lettera particolare, si è quello di conoscere la intera parola scritta: questa attenzione è dunque momentanea e debole.

Concludiamo, che la memoria dipende dall'attenzione.

LEZIONE LXXXV.

DELLA FACOLTÀ DI SINTESI.

La *sintesi* è la facoltà di riunire le percezioni, che l' analisi aveva separate. L' analisi è dunque una condizione essenziale per la sintesi.

Coll' analisi si possono aver solamente idee; e si può eseguir solamente ciò che gli antichi logici hanno chiamato la prima operazione dell' intelletto. Ma la seconda e la terza operazione di esso richiedono necessariamente l' esercizio della sintesi. Il giudizio consiste nella sintesi immediata della relazione fra il soggetto ed il predicato; ed il raziocinio consiste nella sintesi mediata della stessa relazione.

Vi ho detto, che bisogna distinguere due specie di relazioni, cioè le relazioni logiche e le relazioni reali. Allorchè lo spirito eseguisce una sintesi di relazione reale fra il soggetto ed il predicato di un giudizio, io chiamo questa specie di sintesi, *sintesi reale*. Dicendo: *io son sensitivo*, pongo una relazione reale fra il *me* e la sensazione; è questa la relazione di sostanza o d'inerenza, poichè riguardo l'*io* come il soggetto d'inerenza della sensazione, e la sensazione come un modo di essere del *me*. Questa sintesi è dunque una *sintesi reale*: i due termini della relazione sono reali; poichè l'*io* è un soggetto reale; e la sensazione è una modificazione reale; e la relazione è reale ancora, poichè la sensazione è realmente, non già idealmente inerente nel *me*. Lo stesso si vede giudicando che il sasso è pesante. Ho osservato che tanto la coscienza quanto la sensibilità ci danno percezioni di soggetti modificati: l'analisi in seguito decompone gli oggetti percepiti nel soggetto e nelle sue diverse modificazioni: il giudizio riunisce questi elementi divisi, e compone di nuovo l'oggetto percepito. Il giudizio è dunque un prodotto della sintesi. Negli esempi recati la sintesi riunisce gli elementi reali di un soggetto reale, e li riunisce perchè nella natura si trovano uniti; perciò io chiamo questa specie di sintesi *sintesi reale*. Similmente quando dico: *l'anima umana è una sostanza che vuole, che produce voleri*; anche un tal giudizio eseguisce una sintesi reale, poichè l'anima è una sostanza reale, ed i voleri dell'anima sono cose reali ed effetti reali da lei prodotti, essendo la causalità reale, e non ideale. La sintesi reale copia dunque la natura. Essa ci dà le verità primitive di fatto o di esperienza. Negare l'esistenza di una tal sintesi è gettarsi nelle contraddizioni dello scetticismo.

Ma siccome nell'analisi lo spirito umano eseguisce, nel generaleggiare, una separazione soggettiva ed intellettuale; così nella sintesi eseguisce un'unione sogget-

tiva ed intellettuale ancora. Gli 'oggetti più diversi fra di essi possono dallo spirito avvicinarsi, e riguardarsi l'uno relativamente all'altro. Questo atto della sintesi chiamasi *comparazione*, e la sintesi della relazione logica, che lo spirito eseguisce, in seguito di questa comparazione, io la chiamo *sintesi ideale*. Vi sono nelle cose due specie di relazioni reali e naturali; una è la relazione della modificazione al soggetto, l'altra è quella dell'effetto alla causa. Queste due relazioni sono realmente nella natura delle cose, perciò nella sintesi di siffatte relazioni io faccio consistere la sintesi reale. Ma vi sono pure alcune relazioni soggettive ed intellettuali com'è la relazione di similitudine fra due oggetti: tali relazioni, che per distinguerle dalle relazioni oggettive chiamo *relazioni logiche*, non sono che diverse vedute del nostro spirito, come ho spiegato nella lezione XIX del primo volume della logica. Esse non sono che diversi modi di concepire o di pensare un oggetto, e questi modi del nostro pensiero sono nel nostro spirito, non già fuori di esso: nella sintesi di queste relazioni logiche consiste la sintesi ideale. Due monti si mostrano a me: l'uno è in grande distanza dall'altro: io misuro la loro altezza e paragono fra di esse le altezze misurate, ed esprimo con un giudizio il rapporto dell'altezza di uno all'altezza dell'altro: io non eseguisco con questi atti, che una *sintesi ideale*. I due monti sono diversi l'uno dall'altro, e l'esistenza di uno non dipende dall'esistenza dell'altro: intanto questi due monti realmente separati l'uno dall'altro sono da me ravvicinati e riuniti nella comparazione che faccio dell'uno coll'altro: io sovrappongo per dir così, l'uno all'altro: questa sovrapposizione intellettuale è l'atto della comparazione di uno coll'altro: comparando il monte *A* col monte *B*, io nel mio spirito rendo il monte *A* comparato o relativo al monte *B*: ciò è lo stesso che porre nel monte *A* una data relazione con *B*: io riguardo l'altezza del monte *A* re-

lativamente all' altezza del monte *B* ; determino questa relazione logica , e dico : il monte *A* ha un' altezza doppia di quella del monte *B* ; nella sintesi di questa relazione consiste il giudizio , il quale è una sintesi ideale ; poichè quella duplicità di altezza del monte *A* di quella del monte *B*, non è alcuna cosa di oggettivo, non è una proprietà reale , ma ideale del monte *A*. In tutti i giudizi negativi si eseguisce una sintesi ideale; in fatti, dicendo : *il sasso non è sensitivo* , io pongo una relazione di diversità fra il sasso e l' essere sensitivo , e questa relazione è una relazione logica.

Avvi una sintesi ideale, che prescinde intieramente dagli oggetti esistenti. Dopo aversi lo spirito formate alcune nozioni astratte ed universali , egli può riunirle in certe idee complesse, e cercare in seguito di conoscere le relazioni di queste idee. È questa per lo appunto la sintesi ideale della matematica pura. Lo spirito avendo la nozione dell' unità , può , ripetendo questa idea , ed aggiungendola a sè stessa, formarsi l' idea de' numeri, ed indi può determinare le relazioni di queste idee. Così, per cagion di esempio , lo spirito si forma le idee de' numeri 8 e 16 , ed indi determina le relazioni di queste idee conoscendo che 8 è la metà di 16 , e che 16 è doppio di 8 , che, preso due volte forma 16 , e che tolto dal 16 rimane 8 , ed altre simili relazioni ideali. Con queste operazioni sintetiche ha esistenza la scienza chiamata *aritmetica*. Similmente , dopo aversi lo spirito formato l' idea della linea retta può, ripetendo questa idea in diversi modi , formarsi le diverse idee delle figure rettilinee, ed indi determinare le relazioni logiche di queste idee ; e con questo lavoro intellettuale si forma la geometria.

In siffatto procedimento non si richiede altra condizione , se non che l' assenza della contraddizione nelle idee complesse , ossia la possibilità del concetto ; ma lo spirito prescinde dalle realtà de' suoi concetti nella natura.

Vi sia o non vi sia un triangolo nella natura, nulla impedisce, che il geometra stabilisca le verità geometriche circa il triangolo, e le relazioni logiche fra il triangolo ed il quadrato. Lo spirito, in questa sintesi ideale, non esce fuori dal proprio pensiero, e la legge logica del pensiero umano è il principio di contraddizione. Questa sintesi perciò non si riferisce ad alcun oggetto reale, e le conoscenze della matematica pura sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura.

A questa stessa specie di sintesi ideale appartengono molte nozioni complesse di morale. Lo spirito, combinando l'idea di omicidio con quella di padre, si forma l'idea complessa di *parricidio*. Ed un legislatore può stabilire pene per questo delitto, senza conoscerne l'esistenza, e può eziandio conoscere, che questo delitto è più atroce del semplice omicidio.

Queste considerazioni mi conducono a distinguere due specie di sintesi ideale; ed io chiamo l'una *sintesi ideale oggettiva*, e l'altra *sintesi ideale soggettiva*. La prima è quella che fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali: la seconda è quella che fa conoscere le relazioni logiche fra le sole nostre idee. Così, quando io conosco la relazione fra le altezze di due o più monti, eseguisco una sintesi ideale oggettiva, poichè i monti sono oggettivi reali, fra i quali pongo una relazione ideale o logica; ma quando conosco, che un triangolo ed un parallelogrammo, i quali sono posti sulla stessa base e sulle stesse parallele, son tali, che il triangolo è la metà del parallelogrammo, io eseguisco una sintesi ideale soggettiva; poichè il triangolo ed il parallelogrammo sono oggetti ideali, esistenti nel solo mio intendimento; sono due idee astratte ed universali, che non si riferiscono ad alcun oggetto reale esistente in natura. Tanto le matematiche pure, che le matematiche miste o applicate, non contengono che sintesi ideali; ma le prime sintesi sono ideali soggettive, le seconde ideali oggettive.

L' uomo esercita un impero sulla natura. Egli non solamente modifica e dà nuove forme agli oggetti naturali, ma forma, con materiali esistenti nella natura, oggetti fittizi. In quante maniere coll' agricoltura e coll' arte non opera egli sulla terra ! Egli distrugge, ove gli piace, le piante inutili e pericolose, e sostituisce in loro luogo le piante più utili e più gradevoli al suo nutrimento, o al nutrimento degli animali compagni dei suoi lavori. Coll' innesto forma specie più atte ai suoi fini delle naturali.

La terra, senza l' opera dell' uomo, presenterebbe dappertutto un aspetto tetro e spaventevole. Un terreno che abbandonato a sè stesso vi presenterebbe folti boscaglie, oscure ed impenetrabili, abitate da animali carnivori e feroci, da insetti e rettili velenosi e micidiali, diviene per l' opera dell' uomo una villa deliziosa. L' uomo modifica notabilmente tanto il regno vegetabile, che il regno animale e minerale. Egli s' impadronisce degli animali domestici, aumenta o diminuisce a suo piacere la loro moltiplicazione. Colla scelta degl' individui destinati alla propagazione è cagione delle varietà, che ci fanno distinguere nuove razze. Colla medesima scelta nelle specie vicine crea muli. Egli associa gli animali a' suoi travagli, e li fa servire all' adempimento dei suoi fini. Il buc ara la terra, ed ubbidendo al comando dell' uomo, trasporta, ne' luoghi da questo designati, grandi masse. Il cavallo è impiegato ad una moltitudine di usi, ed anche in guerra si appresta a secondare il furore del suo signore. Il cane fa uso del suo acuto odorato per far che il suo padrone uccida gli animali selvaggi. Finalmente l' uomo dispone di tutto il corpo degli animali, della loro vita e della loro morte, ora cibandosi della loro carne e del loro latte, ed ora coprendosi della loro pelle e della loro lana.

Ma non solamente l' uomo dà forme e modifica in varie guise la terra, il regno vegetabile, il regno animale

ed il regno minerale, ma forma, con materiali sparsi nella natura, nuovi oggetti, nuovi corpi. Gli oggetti reali sono o naturali, o fittizi. Un animale è un oggetto reale naturale, una casa è un oggetto reale fittizio. I primi sono formati dalla natura, o dal creatore stesso dell' universo; i secondi sono un prodotto delle operazioni dell' uomo. Quella nave magnifica, che domina sul vasto oceano, che ne sente le onde e trasporta in un altro mondo lontano i tesori di quello da cui parte; è un oggetto reale fittizio formato dall' uomo, che prima di formarla l'aveva concepita nel pensiero. Quei palagi, quei monumenti, che ci colpiscono di ammirazione, e che ci destano il piacere del bello, sono stati creati dall' uomo: la cieca materia non li avrebbe formati: queste opere annunciano visibilmente una intelligenza formatrice, e rendono la più luminosa testimonianza dell' impero che l' uomo esercita sulla natura. L' impero dunque, che l' uomo esercita sulla natura, consiste in parte nella produzione di questi oggetti reali fittizi, ed in parte nelle modificazioni ch' egli produce negli oggetti naturali.

Ma tanto gli oggetti reali fittizi, quanto gli oggetti naturali in quanto modificati dall' uomo, debbono prima essere concepiti nel pensiero, e poi resi esistenti fuori di esso. Se una casa, un vascello non sono un prodotto della natura, ma dell' arte umana, è necessario che prima abbiano avuto esistenza nel pensiero umano, e poi fuori dello stesso. Lo spirito umano ha dunque il potere di combinare insieme, in una idea complessa, a cui non corrisponda alcun oggetto reale naturale, più idee; e ridurre poi ad affetto fuori di lui l' oggetto che aveva concepito. Questa specie di sintesi io la chiamo *sintesi immaginativa civile*, perchè essa è il fondamento della civiltà de' popoli.

Tutte le arti meccaniche sono un prodotto di questa sintesi. Le arti meccaniche sono o primitive; o migliora-

trici. Quelle servono a produrre i materiali, queste a migliorarli. La caccia, la pesca, la pastorizia, l'agricoltura, la metallurgia, sono le arti primitive: tutte le altre appartengono alle miglioratrici. Ora tanto le une che le altre nascono dalla combinazione di diverse percezioni in una complessa, a cui, sebbene non corrisponda alcun oggetto naturale, può nondimeno, per l'opera dell'uomo, corrispondere un oggetto reale e sensibile. Il pensiero, che tirando con un'arma qualunque al corpo di un animale, questo si uccide, ha dovuto precedere la caccia; quella di poter prendere, coll'uso di alcuni strumenti, pesci, la pesca; quello del moto del vomere, l'arare la terra.

Noi abbiamo l'idea delle ali: abbiamo eziandio quella di un cavallo: l'intima coscienza ci attesta, che possiamo formarci l'idea di un cavallo alato. Questa idea non ha un oggetto reale a cui corrisponda: non vi sono nella natura cavalli alati; ma le idee parziali, da cui l'idea del cavallo alato si compone, corrisponde ad oggetti reali. Le ali son reali negli uccelli, ed il cavallo è un animale di uso frequente nella società. Similmente, possiamo formarci l'idea di un uomo colla testa di cane: la testa di cane è reale nel cane, ed il busto del corpo umano è reale in questo corpo; ma un corpo, le cui parti sieno la testa del cane ed il busto dell'uomo, non ha nella natura alcuna esistenza.

Noi abbiamo l'idea del colore del latte e del colore dell'oro, di un fiume e di un monte; e possiamo formarci le idee di un fiume di latte e di un monte d'oro. Riunendo le idee di una grandezza notabile e della forma del corpo umano, possiamo formarci l'idea di un gigante: riunendo le idee di una piccolezza eccessiva e quella del corpo umano, ci formiamo l'idea di un pigmeo. Possiamo ugualmente combinare nello stesso corpo, ma in parti diverse, la grandezza e la piccolezza: così possiamo formarci l'idea di un corpo umano col busto di pigmeo e colla te-

sta di gigante. Similmente, possiamo combinare, in una sola idea, le idee di più parti e di più modi di oggetti diversi, e creare così un oggetto chimerico: posso idearmi un corpo colla testa d'uomo, ma il cui colore nel volto sia verde e ne' capelli rosso, co' piedi di cavallo, colla coda di cane, con tre occhi nella fronte, ec. Possiamo combinare in una sola idea le idee di più oggetti interi: così possiamo formarci l'idea di un vascello, di un palagio, di un uomo con un serpente nel tergo. Possiamo inoltre formare altre combinazioni a piacere.

Possiamo, in conseguenza, concludere: *Lo spirito umano ha la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponde alcun oggetto naturale, nè può corrispondere alcun oggetto fittizio, diverse percezioni, che hanno ciascuna un oggetto naturale. Io chiamo questa specie di sintesi, sintesi immaginativa poetica.*

I prodotti della sintesi immaginativa non sono dunque di una stessa specie. Niuno di essi ha un modello nella natura, ma tutti nascono nel pensiero; nondimeno alcuni di essi, dopo esser nati nel pensiero, sono capaci di essere effettuati al di fuori; alcuni altri rimangono nel pensiero, nè possono essere effettuati al di fuori.

Da ciò avviene, che la sintesi immaginativa si deve dividere in *sintesi immaginativa civile* ed in *sintesi immaginativa poetica*. La prima ha per termine delle sue operazioni gli oggetti reali, ma fittizi; la seconda si riferisce ad oggetti chimerici, cioè ad oggetti, che nè la natura, nè l'arte produce, ma che il poeta finge vi sieno.

Allorchè l'analisi del filosofo separa il modo dal soggetto, non fa altra cosa, se non che attendere al modo senza attendere al soggetto, ma non dà al modo la sussistenza del soggetto: essa non riguarda questo modo come una persona; se facesse altrimenti, il filosofo non si distinguerebbe dal poeta. I vocaboli astratti del filosofo: *modo*, *solidità*, *colore*, *sensibilità*, *attenzione*, ec., denotano so-

lamente modi, ma non già persone; essi esprimono solamente un atto dell'analisi, non già un atto della sintesi immaginativa poetica. Il linguaggio del poeta è diverso: egli personifica le qualità delle cose. L'amore, la giustizia, la virtù, la febbre, la vittoria, non sono altra cosa che modi: il poeta unisce all'idea di questi modi l'idea di *persona*, e così personifica gli accidenti. Questa sintesi immaginativa dà al poeta prodotti immaginari, che non solamente non hanno un oggetto naturale, ma che non possono effettuarsi giammai. Gli oggetti reali sono o naturali o fittizi: le *Dive* del poeta non sono nè dell'una, nè dell'altra specie: sono cose immaginarie. La sintesi immaginativa del poeta riunisce alla testa ed al petto di donna, il corpo di cane, le zampe di leone, la coda di serpente, e le ali di uccello, e forma un mostro, cui dà il nome di *sfige*. Un tal mostro rimane nella sola fantasia del poeta.

Questa sintesi immaginativa poetica forma una gran parte de' piaceri della poesia. Se altri per lungo tempo, osserva Blair, è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti, che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni felici, o i campi, gli alberi ed i monti, fra cui abbia sovente passeggiato con gran diletto: quando abbia a partirne, specialmente senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima impressione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembrano dotati di vita, scopo divengono della sua affezione: e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Uno de' maggiori piaceri, che dalla poesia riceviamo, è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo a' nostri simili, e il vedere che ogni cosa sente, pensa ed opera come noi. E il principale incanto di questa specie di stile figurato è appunto quello d'introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati, for-

mando un legame fra essi e noi, per quella sensibilità che ad essi ascrive (1).

Ma vi è una personificazione, la quale è permessa al filosofo e di cui spesso fa uso. Quando il filosofo dice: *La virtù conduce l'uomo alla felicità; Il moto produce tutti i fenomeni, che ammiriamo nell'universo sensibile*; egli riguarda la virtù come un agente, la felicità come una persona: egli personifica il moto. Ora, qual è l'origine di questa personificazione, o *prosopopea* filosofica? Lo spirito umano è limitato, la sua limitazione gl'impone il bisogno di dirigere il suo pensiero al modo, prescindendo dal soggetto; ma come non può concepirsi il modo come modo, senza concepire la sua relazione al soggetto? per potere interamente allontanare il pensiero dal soggetto, e concentrarlo tutto intero nel modo, fa d'uopo prescindere da questa relazione d'incidenza del modo al soggetto; ora ciò è lo stesso che concepire il modo come una cosa sussistente: è un personificare il modo. Se dico: *I corpi col moto producono i vari fenomeni, che ammiriamo nell'universo fisico*, il mio pensiero si dirige direttamente sui corpi modificati dal moto sopra soggetti modificati; se dico: *Il moto de' corpi produce i vari fenomeni che ammiriamo nell'universo fisico*, il mio pensiero si dirige principalmente sul moto, ma non lo spoglia nel concepirlo della sua relazione al corpo; ma quando dico: *Il moto produce i vari fenomeni, che ammiriamo nell'universo fisico*, in tal caso il mio pensiero si dirige direttamente sul moto: io lo spoglio della sua relazione al corpo. Similmente se dico: *L'uomo virtuoso sarà finalmente felice*, la mia idea avrà per oggetto un soggetto modificato; se poi dico: *La virtù dell'uomo produrrà finalmente la felicità di lui*, la mia idea avrà per oggetto il modo, ma non lo concepirà colla sua relazione; laddove dicendo: *La virtù produce la felicità*, io concepisco il modo, cioè la virtù, senza alcuna

(1) Blair, lezione XVI di Rettorica.

relazione al soggetto. Vi ha dunque una personificazione o una sintesi immaginativa poetica, la quale serve all'analisi filosofica.

Abbiamo, in conseguenza, tre specie di sintesi: una *sintesi reale*, una *sintesi ideale* ed una *sintesi immaginativa*. La seconda si divide in *sintesi ideale oggettiva* ed in *sintesi ideale soggettiva*. La terza si divide in *sintesi immaginativa civile* ed in *sintesi immaginativa poetica*.

L'analisi e la sintesi sono le facoltà elementari della meditazione.

È antica la dottrina, la quale distingue il *senso* dall'*intelletto*. È ugualmente antica la dottrina, la quale insegna esser tre le operazioni dell'intelletto, cioè la *semplice percezione*, il *giudizio* ed il *raziocinio*. Colla prima operazione l'intelletto non giudica, cioè nulla afferma e nulla nega.

Ho trovato esatta e luminosa questa antica dottrina, e mi sono impegnato di svilupparla e di perfezionarla. La sensibilità esterna e la interna costituiscono il *senso*; ma pare che gli antichi non abbiano diretto la loro attenzione alla sensibilità interna, che chiamasi eziandio *coscienza*. Le facoltà di analisi e di sintesi costituiscono l'*intelletto*. Ho distinto l'analisi in *attenzione* ed in *astrazione*. Ho suddiviso la prima in *attenzione totale* ed in *attenzione parziale*. Ho suddiviso la seconda in *astrazione modale* ed in *astrazione del soggetto*. Tanto la prima che la seconda astrazione si suddivide in *astrazione sensibile o oggettiva*, ed in *astrazione intellettuale o soggettiva*. All'astrazione intellettuale appartengono le idee generali. Tutte queste diverse analisi colle diverse sintesi, or ora spiegate, costituiscono, secondo me, quella facoltà che chiamasi *intelligenza o intelletto*, e che è distinta dal senso, cioè dalla sensibilità interna ed esterna. Nell'esercizio di questa facoltà consiste la *meditazione*: meditare significa *analizzare o sintetizzare*.

Ma bisogna esaminare più particolarmente la relazione

delle facoltà spiegate colle tre operazioni dell' intelletto, e le principali opinioni de' moderni filosofi su tale oggetto.

LEZIONE LXXXVI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

ESAME DELLE FACOLTA' DI ANALISI E DI SINTESI,
RELATIVAMENTE ALLE OPERAZIONI DELL' INTELLETTTO.

S Secondo l'antica dottrina, la percezione o l'*apprensione* è la prima operazione dell' intelletto, il giudizio ne è la seconda, il raziocinio è la terza. Alcuni illustri filosofi moderni hanno rovesciato questo ordine, ed hanno fatto cominciar le operazioni dell' intelletto dal giudizio. Conviene esporre ed esaminare le loro opinioni.

Abbiain osservato, che la sensibilità esterna e la sensibilità interna presentano allo spirito soggetti modificati, e che perciò la sostanza è uno degli oggetti sentiti; che l'*io*, o il soggetto de' nostri pensieri, è percepito immediatamente dalla coscienza, che l'estensione è la sostanza fenomenica de' corpi. La scuola di Scozia ha insegnato una dottrina contraria. La sostanza è, secondo questa scuola, un oggetto pensato dall' intelletto; non già un oggetto sentito: noi non sentiamo che i modi o le qualità delle sostanze, ma non già le sostanze, perciò all'occasione della percezione sensibile delle modificazioni, lo spirito, per una operazione istantanea ed istintiva, riferisce la modificazione alla sostanza, e concepisce l'esistenza di un essere modificato; la percezione dunque di un essere modificato suppone necessariamente un giudizio istintivo. Noi non percepiamo il nostro *me*, se non che in conseguenza di un simile giudizio. Vincenzo Tedeschi, dotto professore nella università di Catania, ne' suoi pregevoli elementi di filosofia, difende con nuove vedute questa dottrina della

scuola di Scozia. Prima di Tedeschi, l'illustre autore del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* l'aveva insegnata, ma sotto un aspetto diverso, e con alcuni originali concepimenti, che onorano la penetrazione profonda di cui questo scrittore è dotato. Avendo esaminato queste dottrine, non le ho trovato soddisfacenti, e siccome mi è sembrato che conducano legittimamente al criticismo, il quale c'invola la realtà di qualunque conoscenza, e non ci lascia che fenomeni o apparenze costanti e passeggeri, così ho creduto di non addottarle e di addurne i motivi. Esporrò dunque colle proprie parole di questi dotti scrittori le loro dottrine, e vi opporrò le mie osservazioni. Incominciamo dall'autore del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

Una sensazione che noi proviamo, esterna ovvero interna, è tutta unita con noi: non è che una *modificazione della nostra coscienza*; noi sentiamo in un modo passivo: e nulla nel ricevere le nostre sensazioni ha che fare il nostro intelletto. All'incontro, possiamo noi pensare ad una sostanza senza che la consideriamo come una cosa, che sussiste in sè, che è soggetto di modificazioni ella medesima, e non è già una modificazione, una cosa perciò che non si può percepire da' sensi, ma solo dall'attività dell'intelletto? L'idea adunque di sostanza è interamente diversa da qualunque sensazione: ella possiede altre qualità, che nulla hanno che fare co' sensi: dunque non può essere racchiusa nella sensazione, nè si può in essa rinvenire.

« La sostanza noi la percepiamo mediante il seguente ragionamento: *Le qualità sensibili non potrebbero essere senza un sostegno. Ma le qualità sensibili sono; la sensazione è quella che ce ne avvisa. Dunque c'è pure il sostegno, il soggetto di queste qualità sensibili, che si chiama sostanza.* Tutto quanto fa la sensazione è avvisarci dell'esistenza delle qualità sensibili: essa non va più in là.

« Il dedurre da quelle la necessità di una sostanza, è

l'opera del pensiero, e questo la deduce dal principio seguente: *Le qualità sensibili non possono esistere senza un sostegno.*

« Ma donde il pensiero nostro trae un tal principio? Dall'esperienza delle sensibili qualità? Non già: perchè l'esperienza non ha inai mostrato questo sostegno, essendo al tutto insensibile. Se questo sostegno non è mai caduto sotto i sensi, nè può cadere, onde adunque si argomenta ch'egli esista? Onde si dice ch'egli deve esistere?

« Il nostro intelletto non può giudicare così assertivamente ch'egli esiste e che deve esistere, s'egli 1.^o non ha l'idea; 2.^o se non ha in sè una regola, dietro la quale discerne ciò che non può esistere senza un sostegno, da quella che può esistere; 3.^o s'egli non applica questa regola alle qualità sensibili, e non rileva che esse sono di quelle cose, le quali non possono esistere senza un sostegno (un soggetto a cui appartengano).

« Di qui tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare l'origine dell'idea di sostanza (difficoltà che si affacciò a Locke e si sentì incapace di superarla), consiste nel non veder modo come l'intelletto nostro faccia un giudizio, cioè il giudizio seguente: *Le qualità sensibili hanno bisogno di un sostegno.*

« Tutto si riduce a cercare come l'intelletto nostro possa avere o formarsi una regola od un principio, dietro il quale egli sia autorizzato di giudicare che le qualità sensibili non possono esser sole.

« Ora, una tal regola è la maggiore di un sillogismo e si potrebbe esprimer così: *Gli accidenti non possono esser soli*, regola che si riduce a trovar ripugnante l'idea di una certa specie di cose percepite, che si chiamano accidenti, considerati da sè soli, coll'idea di esistenza.

« Nell'analisi dunque di una tal regola si trovano due cose: 1.^o gli accidenti divisi o soli, 2.^o l'idea di esistenza.

« Gli accidenti soli ci son dati dalle sensazioni, perocchè essi non sono che le qualità sensibili.

« Ciò adunque, che non ci vien dato delle sensazioni in nessun modo, in una siffatta regola, è l'idea generale e pura dell'*esistenza*, la quale si mescola appunto in tutti i nostri ragionamenti: questa idea di *esistenza*, colla quale ripugnano gli accidenti precisi e soli.

« Riassumendo quanto abbiamo detto:

« L'idea della sostanza non si può avere che mediante un giudizio dell'intelletto: questo giudizio dell'intelletto vien formato mediante una regola.

« Questa regola analizzata si rinviene risultare e comporsi di due elementi, cioè: 1.^o degli accidenti; e 2.^o dell'idea di *esistenza*.

« Gli accidenti si hanno dalle sensazioni.

« All'incontro l'idea di *esistenza* è un'idea generale, la quale non ci può venire in nessuna maniera dai sensi: e perciò l'idea di sostanza non si può spiegare ponendo che dalle sole nostre sensazioni ci vengono tutte le nostre idee (1) ».

Da ciò l'illustre scrittore deducè, che l'idea di qualunque oggetto esistente contiene un giudizio, anzi è preceduta da un giudizio: che gli elementi di questo giudizio sono le sensazioni ed un'idea generale, la quale è il predicato del giudizio; poichè egli stabilisce per principio, che il predicato di qualunque giudizio è un'idea generale. Ma giova ascoltare l'autore medesimo: « L'avere l'idea di un albero è lo stesso che percepire coll'intelletto un albero; e il percepire un albero coll'intelletto, è quanto giudicare che un albero esiste o può esistere; e il giudicare ciò è il medesimo che il classificare l'albero fra le cose esistenti o possibili: sicchè una percezione de'sensi non è *idea* se non quando l'oggetto de' medesimi è classificato fra le cose esistenti o possibili; al che fare si richiede

(1) Nuovo saggio sull'origine delle idee, tom. 1, sez. 3, cap. 1, art. IV.

l'idea della esistenza, cioè della classe nella quale si ripone (pag. 45 del tomo primo).

In una lunga nota della pagina 144 dello stesso volume primo, l'autore citato sviluppa maggiormente la sua dottrina così: « Degerando fa questo argomento: *Quando noi affermiamo a noi stessi l'esistenza di un oggetto esterno, noi formiamo un giudizio. Ora questo giudizio sull'esistenza delle cose esteriori non può nascere dal paragone di due idee, perciocchè col paragone delle idee io trovo bensì le relazioni che le idee hanno fra loro, ma non esco per questo dalla mente mia, non pervengo mai con questo a giudicare che esista realmente qualche oggetto fuori di me. Dunque il giudizio col quale affermo a me stesso l'esistenza reale di qualche oggetto esteriore non può consistere semplicemente nel paragone delle mie idee.* Questo argomento (supponendo che si parli della esistenza reale degli oggetti cordorei) è così solido, che non lascia nulla, ch'io vegga, da replicare: Fin qui dunque la riflessione di Degerando è vera, e degna che se n'approfitti.

« Ma quale è la conseguenza che da quella riflessione si può dedurre? questa, *che dunque la definizione che fa consistere il giudizio nel semplice confronto delle idee, è manchevole*: null'altro si cava da quell'argomento: esso non va un passo più in là.

« Resta dunque in salvo quest'altra definizione del giudizio che io sono solito usare: *Il giudizio è una operazione dello spirito, colla quale noi attribuiamo un predicato ad un soggetto*; definizione più larga di quell'altra: *Il giudizio è il paragone delle idee.* La definizione mia non parla d'idee, parla di *predicato* e di *soggetto*; e per ridurla alla definizione censurata da Degerando bisognerebbe prima dimostrare che il *predicato* solo dev'essere sempre un'idea, ma che non così avviene del soggetto: dico che il soggetto può essere un complesso di sensazioni, o per dir meglio un complesso di qualità sensibili, o meglio

ancora un oggetto in quanto cade puramente sotto i nostri sensi, considerandolo in quello stato che è da noi percepito sensibilmente prima che sia percepito dalla mente nostra. È con questa dottrina che io spiego il giudizio primitivo: del giudizio onde noi giudichiamo l'esistenza reale delle cose fuori di noi: io mostro, che esso nasce non già dall'accoppiamento di due idee, ma dall'accoppiamento dell'oggetto sentito puramente coi sensi (nel quale stato non è ancora un'idea) coll'idea di esistenza, mediante il quale accoppiamento noi ad un tempo medesimo e giudichiamo l'esistenza reale delle cose esteriori, e ci forniamo l'idea delle medesime.

« Degerando però non vide questo anello di mezzo fra il dire: *il giudizio consiste nel paragone di due idee*, e il dire: *il giudizio si fa talora paragonando un'idea con sensazioni*. Avendo dunque egli dimostrato con un solido argomento che il far consistere il giudizio unicamente nel paragone delle idee era insufficiente, si credette in diritto di potere stabilire che dunque si facciano giudizi anche indipendentemente dalle idee, cioè con un atto semplice, e senza bisogno di due elementi (predicato e soggetto) dall'accostamento dei quali egli risulti.

« S'ingegna egli dunque di stabilire, *che vi sono giudizi elementari che consistono nella semplice percezione degli oggetti, e che comincia da questi la nostra conoscenza; la prima nostra cognizione*, egli dice, *è tutt'insieme percezione e giudizio: percezione, perchè il suo oggetto è veduto; giudizio, perchè è veduto come reale*.

« Io farò la censura di questa strana sentenza colle parole stesse del barone Galuppi, cioè di tale che nel fondo della cosa è col francese filosofo di accordo: *Se la semplice percezione degli oggetti* (così con solido buon senso il Galuppi) *non è che percezione, a che fine dar due nomi ad una stessa operazione dello spirito? Ciò non serve che a far nascere equivoci. Dall'altra parte non si farebbe che muovere una lite di parole; la conoscenza pri-*

mitiva, egli dice (Degerando), è un giudizio, poichè l'oggetto è veduto come reale; lo spirito dunque, io ripiglio, unisce all'idea dell'oggetto l'idea della realtà o dell'esistenza; egli dice in sè: l'oggetto ch'io veggio è reale; ma questa operazione suppone l'idea dell'oggetto e della realtà o dell'esistenza, ed in conseguenza è un'operazione secondaria in ordine alla percezione o all'idea; il che distrugge l'ipotesi dell'autore. Non avvi mezzo: o lo spirito si arresta alla semplice vista dell'oggetto, ed egli ha una percezione; oppure rivolge la sua attenzione alla realtà dell'oggetto, e tosto unisce due idee e forma un giudizio; operazione che viene in seguito alla percezione, e la suppone.

« Il Galluppi adunque torna all'opinione che la percezione semplice sia la prima operazione dello spirito nostro; e quindi che la semplice *apprensione* (l'idea) degli oggetti preceda il giudizio sulla reale esistenza de' medesimi. Ma questo sistema non si può sostenere dopo le osservazioni, che ha fatto sopra di quello Reid.

« Di questo involuto labirinto si trae chi ponga con noi: 1.^o che innata è nell'uomo la percezione semplice dell'ente; 2.^o che quindi la prima operazione dello spirito è un *giudizio*, il quale unisce le sensazioni coll'idea dell'ente, e così formansi le idee de' corpi.

« In tale sistema il giudizio non è l'unione di due idee, ma di un predicato e di un soggetto, ed il soggetto è la sensazione: quindi è un'unione d'idea e di sensazione. Prima di questo giudizio noi non abbiamo la *semplice apprensione*, ossia l'idea delle cose, ma solo la *sensazione* delle medesime: giudichiamo della reale esistenza di esse, e da questo giudizio e conseguente persuasione della reale loro esistenza, noi caviamo la *semplice apprensione* loro, coll'astrarre ossia prescindere al tutto dalla persuasione di detta esistenza. »

I fondamenti di questa dottrina sono i seguenti: 1.^o la idea di sostanza, idea essenziale all'umano intelletto, non

può venire dall'esperienza, poichè la sostanza non apparisce, non si manifesta; 2.^o noi non possiamo avere l'idea particolare di alcuno oggetto esistente senza avere l'idea generale della sostanza; poichè noi concepiamo ciascun oggetto particolare, come una sostanza, o un ente modificato o determinato dalle sue qualità sensibili; 3.^o questa idea della sostanza, sebbene non derivi da' sensi e dall'esperienza, pure viene in sèguito dalla manifestazione o dall'esperienza delle qualità sensibili, e vi viene in forza di un giudizio; 4.^o perciò tutte le idee particolari degli oggetti esistenti sono precedute da un giudizio, ed è il giudizio, non già l'idea, la prima operazione dello spirito; 5.^o un giudizio è impossibile senza un'idea generale, poichè il predicato di qualunque giudizio è, e non può essere che un'idea generale; 6.^o qualche idea generale deve dunque precedere tutte le idee particolari degli oggetti esistenti, e quest'idea generale è innata; 7.^o per conoscere qual sia questa idea generale innata, fondamento e condizione essenziale per la formazione di tutte le idee particolari degli oggetti esistenti, basta osservare, come noi giungiamo all'idea di sostanza: noi non possiamo concepire le qualità esistenti, senza concepire che sono inerenti in un soggetto: noi dunque troviamo tra le qualità sole e l'idea dell'esistenza una relazione di ripugnanza; e questo giudizio primitivo: *Le qualità sensibili sole non possono esistere senza un sostegno*, è la prima operazione dello spirito, la quale conducendoci all'idea di sostanza, ci conduce, in conseguenza, alle idee particolari degli oggetti esistenti.

Tedeschi sviluppa e difende, sull'oggetto che ci occupa, la dottrina di Reid e della sua scuola. Egli pretende che la sostanza non si manifesti affatto, e che in conseguenza sia percepita dall'intelletto, in seguito della manifestazione delle qualità. Da ciò deduce, che la prima operazione dello spirito è il giudizio; ma egli differisce essenzialmente dall'autore del Nuovo Saggio sull'origine delle idee, nello

spiegar la natura di questi giudizi primitivi: 1.^o egli vuole che questi giudizi non sieno comparativi, ma istintivi; 2.^o non vede alcuna idea generale negli elementi di questi giudizi istintivi. Ma giova ascoltare l'autore stesso: « È evidente che differenziano pur troppo la conoscenza de' fenomeni di *coscienza* e quella del *me*; poichè l'una, del tutto manifesta, è un giudizio del fatto, che dà per fermo una verità, ma una verità contingente, cioè il fatto mutabile, che è a così dire sotto gli occhi della coscienza, una data sensazione, un dato giudizio, una data volizione: l'altra è un giudizio necessario, mentre quando una percezione di coscienza è data, è forza giudicare che il *me* esiste, e la certezza di questa esistenza non cresce, non decresce, non ha gradi; e qualunque sia il fenomeno che dà occasione all'intelletto di rivelare il *me*, questo è sempre lo stesso e rimane immutabile. La sensazione, il pensiero, la volizione sono molto variabili riguardo all'oggetto e riguardo al grado, ma si offre il *me* sempre e costantemente lo stesso. Quindi da una stessa sorgente o dalle stesse operazioni sembra che conoscenze sì diverse non avessero provenienza. Quando le facoltà nostre agiscono, è impossibile non sentire o non conoscere i modi di loro azione, ovvero è di necessità sapere, che sentiamo, giudichiamo, agiamo, e saperlo nel tempo stesso che ha luogo in noi la sensazione, il giudizio, l'azione. »

« Epperò, come dichiara Cousin, non ammesso questo principio, dirò così istintivo, *ogni fenomeno suppone l'essere; ogni qualità suppone un soggetto*, ove un fenomeno qualunque di coscienza percepiscasi, direttamente mai non giudicherassi che sotto la sensazione, la volizione o il pensiero avvi l'essere, il soggetto *me*.

« Il fenomeno solo è visibile alla coscienza, l'essere è invisibile, ma l'uno è il segno dell'altro, ed il fenomeno visibile rivela l'essere invisibile sulla fede dell'enunciato *principio dell'essere*, senza il quale mai non sarebbe possibile uscire dal visibile, dal fenomeno, dalla coscienza,

ed avere *l'invisibile, la sostanza, il me*. Ci hanno giudizi, che non suppongono alcun ravvicinamento o confronto di quelle percezioni o idee, che ne costituiscono particolarmente i soggetti e gli attributi. Tali sono quelli enunciati dalle frasi: *io esisto, io penso, io voglio, questo corpo esiste, questo corpo è nello spazio, questi fenomeni sono in successione, questa cosa è presente, quest'altra appartiene al passato*, ed ogni altro, che riguarda l'esistenza e la realtà, e che viene dalla mente generato, ove essa provi una sensazione, ed ha una ricordanza.

« E di vero è sempre necessario che vi sieno due termini acciocchè il confronto sia possibile, che questi termini si conoscano anteriormente al confronto, e che sieno presenti e ravvicinati avanti che l'essere conoscitore li compari e ne giudichi. Ma le idee alle quali per le analisi de' sopra additati giudizi perviensi, non possono esistere e non esistono anteriormente a questi stessi giudizi; e la percezione della *compatibilità* e della *convenienza*; della *coesistenza* e della *disgiunzione*, la percezione in somma de' rapporti tra due idee cui può dar luogo il confronto, è mai sempre una veduta astratta dello spirito, e non già la conoscenza di un fatto particolare e concreto. L'idea astratta è una maniera di percepire le qualità, le affezioni e le dipendenze delle cose, non già come in questo o unite a' loro soggetti ma come separate e considerate da sè sole. La percezione de' soggetti non già quali essi sono realmente, e rivestiti di quanto loro è proprio, ma come spogliati di ciò per cui distinguonsi gli uni dagli altri, e ridotti a quanto forma ciò che a molti conviene, costituisce l'idea generale. Sono della prima maniera le due idee di sensibilità e di sensazione, di mobilità e di movimento, e della seconda quella di esser senziente e di esser attivo, di un corpo in movimento e di un corpo in riposo. Per lo che questa classe d'idee suppone un travaglio intellettuale, che le conoscenze particolari de' fenomeni e degli esseri viene sfor-

mando e decomponendo per dar loro le forme di cui è parola.

« Quindi per venire a dimostramento della verità di cui ora si tratta, basta osservare le idee generali od astratte dell'esistenza del *me*, le quali ravvicinate e comparate condur dovrebbero al giudizio *io esisto*, possiamo averle quando si ha quella della propria esistenza. Non è poi malagevole cosa intendere che non puossi venire in conoscimento dell'esistenza di Dio, dell'esistenza del mondo esteriore, senza conoscere anteriormente la nostra propria; mentre ragionando al lume de' fatti quali nella nostra coscienza li osserviamo, la prima sensazione è ad un tempo riferita *al me* che la prova o che ne è il soggetto, e all'oggetto che l'ha fatto nascere o che ne è la cagione, ed il primo desiderio che provasi porta necessariamente alla conoscenza del *me* che vuole, distinta da quella di desiderare, cioè alle idee di un soggetto e di una maniera di essere di questo: in guisa che all'occasione della prima sensazione e del primo desiderio l'essere conoscitore comincia a sapere di esistere, e distingue più o meno confusamente sè stesso dalla sua modificazione; così il giudizio, *io esisto*, essendo quello da cui l'essere conoscitore prende le mosse, o piuttosto nulla conoscendo dapprima fuorchè sè stesso, quel giudizio è evidentemente un giudizio primitivo per eccellenza.

« Ponendo poi l'animo nell'idea di un *me* ed a quella di esistenza, che dalla mente nostra ravvicinar dovrebbero se comparativo ogni giudizio fosse, di leggieri si comprende che essendo queste due idee astratte e generali, ove sien poste l'una all'altra accanto e paragonate, sol giunger potrassi ad un risultamento astratto e generale; cioè si verrà in conoscenza delle compatibilità di tali idee, e non già al giudizio particolare e concreto *io esisto*.

« Quindi il giudizio *io esisto* non può aver luogo per il ravvicinamento delle idee del *me* e dell'esistenza;

poichè sono queste *idee astratte*, il confronto delle quali condurrebbe del pari ad un risultamento astratto: e finalmente quel giudizio esser deve giudizio primitivo, mentre non comincia lo spirito dall' astratto ma dal concreto, non dal generale, ma dal particolare, ed a dir breve comincia sempre dal conoscer la realtà. E così si comprende non solo che per dire *io esisto* necessarie non sieno queste tre condizioni di ogni confronto: 1.^o due idee antecedentemente percepite; 2.^o ravvicinamento di queste stesse due idee; 3.^o percezione del loro rapporto; ma eziandio chiaro si vede che il confronto, ove che possibil fosse, mai non condurrebbe alla conoscenza del fatto particolare e concreto di cui è questione, ma ad una percezione astratta e generale di un rapporto che lega le idee in qualunque modo ravvicinate.

« Coll' aiuto de' medesimi principii, che ci hanno condotto a questa conseguenza, ci verrà fatto di vedere altresì che dobbiam ridurre tra i giudizi primitivi quelli espressi colle frasi: *io sento*, *io voglio*, e simili (1).

Le similitudini e le differenze delle due dottrine sono le seguenti: 1.^o tutte e due insegnano, che la sostanza è un oggetto insensibile, che non cade nè sotto i sensi esterni, nè sotto il senso interno, e che perciò è un oggetto percèpito solamente dall' intelletto, un oggetto pensato non già sentito. E questo mi sembra essere il principio fondamentale dell' una e dell' altra dottrina. Da ciò deducesi: 2.^o che le operazioni dello spirito cominciano dal giudizio: in questi due punti convengono l' esposte dottrine. Sono poi differenti nella natura del giudizio primitivo. Il chiarissimo autore del *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* vuole, che il giudizio primitivo, da cui lo spirito incomincia le sue operazioni, sia un giudizio comparativo, il quale consiste nella comparazione di un' idea generale colle particolari sensazioni;

(1) Elementi di filosofia, par. I, cap. I, art. 3.

Reid e Dugald-Stewart, la dottrina de' quali è difesa da Tedeschi, pretendono che i giudizi primitivi dai quali lo spirito comincia sono istintivi, non comparativi, e che le idee elementi di questi giudizi sono particolari.

I filosofi spesso non sogliono porre molta attenzione nello stabilire i principii della loro dottrina; si danno tutta la cura a dedurre da un principio leggermente stabilito tutte le illazioni, che ne derivano, ed i loro ragionamenti spesso sono esatti. Reid, Dugald-Stewart, ed i due dotti autori da me citati hanno mai provato, che la sostanza non si manifesta, e che tutto il sensibile si raggrinella nelle sole qualità? Io per me non trovo, che questi filosofi abbiano prodotto la menoma prova di questa proposizione: io non vi trovo che un'asserzione meramente gratuita. Se in un globo di piombo io concepisco annientata l'estensione, la solidità, il peso, ed altre qualità sensibili, mi rimane forse qualche cosa nel mio pensiero? io nulla vi trovo; e se nulla vi trovo, fuori di ciò che a' miei sensi si manifesta, ove è mai quella sostanza diversa dall'estensione, che il mio intelletto vi scopre? io non la veggio affatto. La coscienza non può percepire il mio essere, il soggetto delle mie sensazioni, de' miei voleri? Reid, Dugald-Stewart, ed i due Italiani citati lo hanno provato? Il mio essere, si dirà, è un oggetto insensibile: la coscienza non può dunque percepirlo. Questo argomento suppone ciò che è in quistione. Ciò che si manifesta, dice Cousin, acerrimo difensore di questa dottrina, è fenomeno, ed il fenomeno suppone la sostanza, l'essere, che non si manifesta: questo argomento suppone ancora ciò che è in quistione, e che non si prova in alcun modo.

Ma non solamente il preteso principio è un'asserzione gratuita; esso è un assurdo. Voi pretendete, io così dico a' dotti avversari, che i sensi e la coscienza non ci manifestano che qualità, e che da questa manifestazione lo spirito vegga una connessione fra il sensibile e la sostan-

za: è necessario che ciò che è sentito sia sentito come una qualità; ma il sentire una cosa come una qualità è il sentirla inerente in un soggetto, ed il sentirla inerente in un soggetto è sentire insieme il soggetto e la qualità. Non avvi mezzo, o il sensibile si mostra come qualità, ed in tal caso si mostra la sostanza: un pezzo di terra non può mostrarsi come monte senza che si mostra la valle, o la sua prominenza sopra un' altra terra; similmente la qualità non può mostrarsi come qualità, senza che si mostri la sua inerenza in un soggetto; se poi il sensibile non si mostra come inerente in un soggetto, ma si mostra solo, esso non può mai condurre lo spirito alla nozione di sostanza. Io trovo questo argomento senza replica.

Ora se la sostanza è un oggetto sentito, non è più necessario di fare incominciare le operazioni dello spirito da un giudizio. La coscienza percepisce insieme il *me* e le sue modificazioni: tutto ciò non è che un sentimento, non già un' idea: lo spirito reagisce su questo sentimento, vi dirige la sua attenzione; egli separa così il *me* modificato dagli oggetti esistenti fuori di lui: egli ne ha le idee, ma non forma alcun giudizio su di lui; egli rivolge in seguito il suo pensiero alla modificazione e la riguarda come distinta dal *me*; e così ha un' idea astratta, ma particolare, di questa modificazione e del suo *me*: ed in ciò consiste la prima operazione dell' intelletto; indi unisce la modificazione al *me*, ossia la riguarda come inerente nel *me*, ed in questo ultimo atto consiste il giudizio.

Lo stesso accade ne' giudizi che si fanno sui corpi. Per aver luogo nello spirito questi giudizi non è necessaria alcuna idea generale. Non si può giudicare senza avere idee astratte, ma non tutte le idee astratte sono generali; sebbene tutte le idee generali sieno astratte.

La semplice *apprensione* di un oggetto esistente non prescinde affatto dalla sua esistenza; essa è la sempli-

ce veduta di una esistenza particolare: il dotto autore del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* dice molto saggiamente, che l'esistenza particolare è moltiplice, cioè sono tante esistenze diverse quante sono le cose che esistono (vol. II, pag. 510). »

Ora, lo spirito incomincia dal guardare semplicemente queste esistenze, ed in ciò consiste la semplice *apprensione* degli oggetti, la quale è la prima operazione dell'intelletto, e precede il giudizio.

L'illustre autore pretende, che aver l'idea di un oggetto particolare esistente sia lo stesso che classificare questo oggetto, e riporlo nella classe degli oggetti esistenti; il che importa un giudizio nel quale s'involge la idea generale di esistenza. Ma ciò è appunto supporre quello che è in quistione. Aver l'idea particolare di un oggetto esistente, io dico, è percepire questa realtà particolare, questa esistenza-particolare, e nulla più. Il percepire un oggetto non è un classificarlo: non si può classificarlo senza percepirlo, poichè la classificazione suppone l'idea della classe e della cosa che alla classe si conduce, ma si può percepirlo senza classificarlo; anzi la semplice percezione dell'oggetto deve per natura precedere la sua classificazione. Inoltre, percepire un oggetto particolare esistente non è la stessa cosa del percepirlo *come esistente*; il percepirlo in questo secondo modo sarebbe lo stesso che classificarlo: io posso percepire, per la prima volta, un albero, senza riguardarlo *come albero*.

I valenti uomini, co' quali io disputo, convengono insieme nel riguardare la sostanza come un oggetto insensibile, e solamente intellettuale: convengono ugualmente nel riguardare come necessarie all'esistenza del giudizio comparativo le idee generali; differiscono, poichè uno di essi riguarda tutti i giudizi come comparativi, e l'altro distingue i giudizi, colla scuola di Scozia, in giudizi comparativi ed in giudizi istintivi. Essi convengono che la prima operazione dello spirito è un giudizio; ma uno riguarda i giu-

dizi primitivi come semplicemente istintivi, l'altro li riguarda come comparativi.

Io credo che la sostanza è un oggetto sentito. Convengo coll'autore del nuovo Saggio, che non vi sono giudizi istintivi. Io credo con Tedeschi, che i giudizi primitivi, che ci rivelano fatti, sono particolari, e non involgono idee generali. Ma pretendo, che i giudizi quali sieno sono un'operazione secondaria dello spirito, la quale suppone la semplice percezione degli oggetti reali, o la *semplice apprensione* degli stessi.

Ma si dirà: che cosa faremo di questo giudizio *io esisto*? Non è esso forse un giudizio primitivo? E da ciò non segue forse, o che questo giudizio sia istintivo, o che sia comparativo, il quale involge l'idea generale di *esistenza*? Che faremo dell'argomento di Reid, il quale ci fa osservare che la percezione degli oggetti esistenti è sempre congiunta colla persuasione della loro esistenza?

Tutto ciò merita certamente di esser considerato.

Io ho mostrato nella lezione 16, che la mancanza di nomi particolari per denotare gli attributi degli individui, non importa la mancanza d'idee particolari di questi attributi. Quindi segue, che un giudizio può esser composto d'idee particolari, e risultare dalla comparazione di esse, sebbene i vocaboli che esprimono queste idee, ed il giudizio, sieno generali. *Questa gallina è pesante*; io attribuisco ad una gallina particolare un peso particolare.

Io dunque credo, che i giudizi espressi dalle seguenti proposizioni: *io desidero di bere: io vedo il mare davanti i miei occhi in tempesta: io giudico, che mio fratello mi ama, io vedo fuor di me un cielo azzurro*, ec.; in una parola tutti i giudizi, con cui io attribuisco a me le mie particolari modificazioni, siano stati particolari, ed abbiano preceduto il giudizio, *io esisto*: questo giudizio dunque, con cui attribuisco l'esistenza generale al *me*, con cui ripongo il *me* fra le cose esistenti non

è già, nell'ordine del tempo, primitivo. Ma la percezione degli oggetti esistenti non è forse accompagnata necessariamente dalla persuasione della realtà di questi oggetti? Una percezione primitiva, io rispondo, di una cosa esistente, non veggo che debba essere necessariamente accompagnata dalla persuasione della realtà di questa cosa: noi non possiamo giungere colla nostra memoria a questa percezione primitiva, per essere autorizzati ad associarle la persuasione di cui parliamo. Nello stato attuale parmi che si possa spiegar l'origine di questa persuasione nel modo seguente: Se io vado in un luogo, ove sono stato in compagnia di un caro amico, la vista del luogo e dell'amico si offrono alla mia coscienza di una natura diversa: nell'idea del luogo, il luogo si riguarda non solamente come l'oggetto di questa idea, ma eziandio come la causa immediata della stessa; laddove nell'idea dell'amico, l'amico si riguarda come l'oggetto di questa idea, non già come la causa immediata della stessa; esso si riguarda bensì come la causa immediata di una percezione che fu in me; il sentimento attuale del *me* si associa col sentimento del *me* in uno stato antecedente; l'unione di questi due sentimenti produce la persuasione della realtà del luogo, che io attualmente percepisco. Se io concepisco nello stesso luogo un ordine di sedie, che posso porvi, questo ordine di sedie si riguarda come un oggetto della mia percezione, non come una causa della stessa nè presente, nè passata. Nella previsione di un futuro, il futuro è l'oggetto percepito, ma non è la causa della percezione. L'oggetto di una percezione o idea si riguarda dunque come reale quando si riguarda come la causa immediata di essa. Dopo che lo spirito sperimenta in sè queste diverse modificazioni di cui ho parlato, parmi che avvenga, che la percezione di un oggetto esistente sia accompagnata dalla persuasione della realtà di questo oggetto, il che vale quanto dire, ch'egli giudica, che l'oggetto è presente: le nozioni di presente, di passato, di futuro, di pos-

sibile, sono relative, o suppongono le operazioni di cui ho parlato.

Lo spirito incomincia dalle percezioni delle diverse esistenze particolari senza fare alcun giudizio su di esse.

Nel mio *Saggio Filosofico sulla critica della conoscenza*, ho esaminato l'opinione difesa da Degerando, circa il giudizio, nella prima edizione delle sua *Istoria comparata de' sistemi filosofici*, e ciò che ne ho ivi pensato, si trova racchiuso nel passo citato di sopra dall'autore del *Nuovo Saggio* sulle idee. Ora, stimo di soggiungere quello che scrive lo stesso autore francese, nell'opera de' Segni e dell'Arte di pensare: « Allorchè avendo insieme la percezione di una sensazione e quella del *me*, che questa sensazione modifica, o quella dell'oggetto straniero che la produce, l'individuo rapporta questa sensazione, o a questo oggetto come causa di essa, o al suo *me*, come soggetto della stessa, la sensazione diviene un *fatto*; queste percezioni associate divengono una *conoscenza*, e l'atto per lo quale lo spirito le associa, è un *giudizio*. »

Io convergo perfettamente in ciò con Degerando: Lo spirito dunque percepisce prima insieme la sensazione ed il *me* sensitivo, indi attende al *me* modificato, separandolo, con questo atto di attenzione, dal resto degli oggetti sensibili esterni: indi attende separatamente alla sensazione ed al *me* di cui ha coscienza: poi riunisce la sensazione al *me* di cui ha coscienza, ed in questo atto sintetico consiste il giudizio; l'*io*, di cui l'individuo ha coscienza, è un oggetto singolare, e tale è ancora la sensazione di cui egli ha pure coscienza. Perciò la percezione, ossia la semplice *apprensione*, è la prima operazione dell'intelletto; il giudizio ne è la seconda.

Degerando continua: « Io chiamo dunque un *fatto*, la sensazione considerata in uno stato di realtà e di esistenza, e ne' rapporti che ne nascono; chiamo *giudizio* la conoscenza che noi prendiamo di un *fatto*. »

Non solamente, io osservo, la conoscenza che noi pren-

diamo di un fatto è un giudizio, ma è pure un giudizio la conoscenza che noi prendiamo delle relazioni logiche fra due fatti, e delle relazioni logiche, che noi percepiamo fra le nostre idee. I primi giudizi sono atti della sintesi reale, i secondi della sintesi ideale oggettiva, i terzi della sintesi ideale soggettiva. Sono sicuro, che l'illustre francese animato com'è dall'amore della verità, approverà queste filosofiche distinzioni.

Il filosofo citato continua così: « Si vede la ragione per la quale il verbo *essere*, che serve ad enunciare un fatto esprimendo l'*esistenza*, serve necessariamente all'espressione de' nostri giudizi. Senza di esso noi non avremmo che *nomi*; con esso noi formiamo *proposizioni* e diventiamo capaci di affermare.

« Si vede ancora perchè il verbo *essere* è stato chiamato *vocabolo-legame*, in latino *copula*; perchè è nell'esistenza che le percezioni si uniscono e si associano. »

Lo stesso filosofo ha fatto, nella sua *Istoria comparata de' sistemi filosofici*, sul significato del verbo *essere* la seguente osservazione: « È stato impiegato lo stesso termine, il verbo *essere*, per esprimere l'esistenza reale e l'unione logica; questa identità dell'espressione ha concorso per la sua parte alla confusione delle idee. Come noi non osserviamo l'esistenza che attraverso le sue modificazioni, allorchè vogliamo annunciare che una cosa esiste, diciamo che essa è di tal maniera, che un edificio, per esempio, è vasto, elevato. Allorchè in seguito noi compariamo le nostre idee fra di esse, indipendentemente da ogni realtà, e che ritroviamo una tra di esse contenuta in un'altra, noi parliamo ancora della stessa maniera, e diciamo eziandio: il lione è un animale. Si è giustamente osservato, che questo vocabolo *è*, costituisce l'essenza di ogni giudizio; ma obbliando il suo doppio significato, si è concluso da questa riflessione, che il giudizio non è che la comparazione stabilita fra le nostre idee, per identificarle, o

distinguerle, e la logica ha confermato così l'errore della metafisica (1).

L'errore della metafisica di cui qui parla il dotto autore citato è l'essersi identificati i rapporti delle nostre idee colle leggi della natura, l'essersi effettuate le astrazioni.

Parmi che si possa spiegare con maggior esattezza l'osservazione del filosofo citato. Il verbo *essere*, allorchè rimane nella sua semplice significazione di verbo, e non vi unisce la significazione di alcun attributo, indica sempre l'atto sintetico dello spirito, ossia l'atto dello spirito che unisce un predicato ad un soggetto; ma il soggetto ed il predicato non meno che la loro unione può essere reale, e possono tutte queste cose o alcune essere mere idee del nostro spirito: il verbo dunque può esprimere o una sintesi reale, o una sintesi ideale, come io ho ampiamente spiegato. Quando noi diciamo: *questo edificio è vasto, è elevato*, il verbo *è* è preso nella semplice significazione di verbo; esso esprime solamente l'atto della affermazione: esso non esprime l'esistenza. Ma in questa proposizione: *Dio è*, il verbo *essere* non è preso nella sua prima significazione di verbo, esso esprime, oltre l'affermazione, l'attributo generale di *esistenza*: la proposizione enunciata equivale alla seguente: *Dio è esistente*: nel primo significato il verbo *essere* si chiama verbo *sostantivo*; nel secondo si chiama verbo *aggettivo*. Ora, l'atto del giudizio è sempre necessariamente espresso dal verbo *essere* sostantivo, e il verbo *essere* aggettivo lo contiene unitamente al predicato generalissimo di *esistenza*. Dicendo: *Dio è onnipotente*, è l'onnipotenza che si attribuisce e si afferma del soggetto Dio, riguardo all'esistenza è essi supposta nel soggetto.

Distinguendo le diverse specie di sintesi nel modo che ho praticato, si pone in salvo la realtà della conoscenza,

(1) *Histoire comparée, ec., tom. I, pag. 470, della prima ediz.*

e non s'identificano le leggi logiche del nostro intelletto colle proprietà e colle leggi reali delle cose.

La sintesi reale, in rigore, non consiste che in giudizi particolari. Ma può estendersi a tutti quei giudizi, i cui soggetti sono rappresentativi d'individui reali, ed i cui predicati sono rappresentativi di predicati reali, non già di predicati logici. Così il giudizio universale: *l'uomo è sensitivo*, può riguardarsi come una sintesi reale; ma il giudizio universale: *gli uomini negri son diversi nel colore dagli uomini bianchi*, si deve riguardare come una sintesi ideale, poichè il predicato è logico, non positivo e reale.

Degerando continua così: « Io non adotterò la definizione che alcuni filosofi danno del giudizio, allorchè dicono che esso consiste nella *comparazione di due sensazioni*. Senza dubbio questa comparazione serve ancora di materia ai nostri giudizi, ma una sensazione semplice può pure essere l'occasione di un giudizio. Un individuo che non avrebbe in tutta la sua vita che una sensazione, farebbe intanto giudizi; perchè questa sola affermazione: *Io sento*, basta per costituire un giudizio.

« Non dirò ancora, che il giudizio è la comparazione di due percezioni. Perchè la comparazione può aver luogo fra due percezioni isolate l'una dall'altra. Allorchè dico: *Io sento*, non mi limito a comparare le percezioni del *me* colla percezione di una sensazione. La comparazione astratta della percezione del *me* con quella di tale o tale sensazione, nulla m'insegna, perchè io posso molto bene esistere senza aver questa sensazione, e questa sensazione può esistere altrove che in me. Allorchè io dico: *Io sento*, aggiungo dunque qualche cosa ancora; aggiungo il legame di una associazione scambievolmente fra queste percezioni; questa associazione è fondata sulla conoscenza che ho presa del concorso di queste due cose in una esistenza comune. Noi non avremmo giudizi se non osservassimo

mai fatti; ed ogni fatto esige il concorso di due o molte circostanze (1). »

Spieghiamo con altre parole la stessa dottrina, e deduciamone la legittima illazione.

Allorché io giudico, faccio certamente qualche cosa dippiù che comparare: io aggiungo qualche cosa alla comparazione: ma ciò importa che il giudizio è preceduto dalla percezione delle cose, che si comparano, e dalla comparazione; la percezione precede la comparazione e perciò precede il giudizio. La comparazione può riguardarsi o come il principio del giudizio, o come il termine della semplice *apprensione*: nel secondo volume di queste lezioni io l'ho riguardata come il principio del giudizio, perchè realmente è il principio della sintesi; ma si riguardi come si vuole, sempre bisogna far precedere la semplice *apprensione*, la percezione, in altro termine, al giudizio, e riguardare il giudizio come la seconda operazione dell'intendimento. Allorquando io dico: *Io sento*, aggiungo alle percezioni del *me* e della sensazione la relazione reale d'*inerenza* della sensazione nel *me*; ma per conoscere questa relazione fa d'uopo che lo spirito ravvicini, cioè paragoni la sensazione al *me*, che riguardi la sensazione relativamente al *me*. Da questo paragone comincia la sintesi; laddove il termine dell'analisi consiste nella distinzione delle due percezioni del *me* e della sensazione. L'analisi sola non può dunque eseguire che la sola prima operazione dell'intelletto.

Ma le idee sono esse forse il termine esclusivo dell'analisi, in modo che non possano giammai essere il termine della sintesi? Ed in primo luogo vediamo se le idee universali possono aver esistenza nello spirito, senza il giudizio.

Abbiamo osservato che l'astrazione, la quale ci dà le idee universali, può anche eseguirsi sopra un solo indivi-

(1) Des signes et de l'art de penser, t. I, cap. I.

duo. Ma in tal caso l'idea generale sembra dover essere il risultamento del giudizio, poichè questa deduzione dell'idea universale è equivalente alla classificazione di questo individuo, ed ogni classificazione importa un giudizio. Quando io riflettendo su di ciò che mi offre attualmente il mio senso intimo, mi elevo all'idea generale di un soggetto pensante, ripongo il *me* individuo sotto le specie de' soggetti pensanti, il che importa un giudizio. Ma esaminando con maggiore attenzione la cosa, si vede che l'idea generale precede il giudizio, con cui io ripongo l'individuo di cui si tratta sotto la specie de' soggetti pensanti: è necessario che lo spirito, operando coll'azione analitica sull'idea particolare, si formi l'idea generale del soggetto pensante: è necessario che egli, prima di dire interiormente: *Io sono un soggetto pensante*, vegga nel *me* il soggetto pensante.

Lo stesso vale, quando la comparazione di più individui somministra allo spirito l'occasione di formarsi un'idea generale: per poter conoscere la similitudine di più individui, è necessario avere antecedentemente l'idea dello identico, che si trova in ciascun individuo, cioè bisogna aver prima l'idea generale; perciò la comparazione può essere l'occasione della formazione dell'idea generale, ma quella che la dà è l'azione dell'analisi. Per poter dire: *A è simile a B*, io debbo in *A* vedere lo stesso universale che vedo in *B*; questa veduta analitica è indispensabile per questo giudizio, e deve precederlo.

L'idea universale non può riguardarsi come rappresentativa delle idee particolari, se non in forza di un giudizio; poichè ciò equivale ad una classificazione, con cui il numero indefinito de' particolari si conduce al generale. Affinchè l'idea universale di uomo, per esempio, si riguardi come rappresentativa de' diversi individui della specie umana, io debbo ridurre il numero indefinito degli uomini particolari sotto l'idea della specie: io debbo, in conseguenza, giudicare che l'idea della specie umana

fa parte delle diverse idee particolari degli uomini che sono stati, sono, saranno e potranno essere sulla terra.

Inoltre, vi sono alcune idee generali complesse, i cui elementi sono anche idee generali. Queste suppongono alcuni giudizi particolari e generali, per la loro formazione. Supponiamo due globi disuguali, uno di legno ed un altro di piombo: affinchè questi globi, che per chiarezza chiamo *A* e *B*, mi somministrino l'occasione di formar mi l'idea generale di una *sfera solida, impenetrabile e pesante*, è necessario che io formi di *A* giudizi particolari, coi quali attribuisca all'estensione particolare di *A* una particolar figura, o quel particolare termine che è in esso e lo circoscrive; indi che gli attribuisca il sentimento particolare di resistenza che esso mi desta, ed il peso particolare che vi scorgo: gli stessi giudizi particolari debbo ripetere su di *B*; ciò non basta ancora: ciascuno di questi giudizi particolari deve essere reso generale mediante la facoltà di analisi: dopo questo processo del pensiero io scorgerò in questi due corpi particolari una *sfera, solida, impenetrabile, pesante*. Ma affinchè nel globo *A* e nel globo *B* io vegga l'estensione in generale, non parmi che sia necessario alcun giudizio: è ciò l'effetto della forza analitica dello spirito umano che lo porta al generale.

Il raziocinio concorre ugualmente alla formazione di alcune idee. Per mezzo del raziocinio noi conosciamo l'esistenza di un essere eterno, immutabile, infinito; questa idea è dunque il prodotto di uno e più raziocini. Supponiamo, che si oda nella lettura di un libro pronunciare il nome di *Dio*: questo vocabolo mi sveglierà rapidamente l'idea di un essere eterno, immutabile, infinito: questa idea non sarà in questo caso il prodotto di alcun giudizio; essa sarà un'idea e non altro che un'idea. Ma supponiamo che io volendo dare la definizione del vocabolo *Dio*, dica: *Dio è un essere eterno, immutabile, infinito*; ciò equivale alla seguente proposizione: *Il vocabolo Dio*

significa un essere eterno, immutabile, infinito. In questo caso io pronuncio un giudizio in cui il soggetto è il verbo, e il predicato è compreso negli altri vocaboli della proposizione; ma l'idea di Dio, sebbene quisa parte del predicato, pure non è ancora che un'idea. Ma risalendo all'origine di questa idea si vede che essa è il risultamento de' seguenti raziocini: 1.^o Dall'esistenza attuale di qualche cosa si conclude l'esistenza di un essere eterno; 2.^o si mostra che un essere eterno deve essere immutabile; 3.^o si mostra che un essere immutabile deve essere infinito. Nell'origine dunque vi sono idee complesse, le quali sono un risultamento dell'atto sintetico del giudizio e del raziocinio.

Per maggiormente sviluppare questa materia; esaminerò una dottrina di Cousin sull'astrazione e sulle idee generali. Vi sono proposizioni generali contingenti, e vi sono proposizioni generali necessarie: abbiamo posto fuor di dubbio questa verità. Le proposizioni generali necessarie per sè stesse evidenti, si chiamano *assiomi*. Sull'origine degli assiomi ecco quanto si scrive, in una dissertazione inserita ne' primi frammenti filosofici di Cousin: « quale è l'origine degli assiomi? Per la stessa ragione che gli assiomi sono necessari, essi non possono essere derivati logicamente dalla esperienza: io dimostrai più sopra che l'esperienza non può generare una conoscenza necessaria. Se gli assiomi non possono essere derivati logicamente dell'esperienza, potranno essi intanto, senza il soccorso dall'esperienza, apparire alla nostra intelligenza? Io non lo credo. Se l'esperienza non ci avesse mai fornito le nozioni sensibili di un tutto e di una parte, non mai questo assioma: *il tutto è più grande della parte*, sarebbe apparso alla nostra intelligenza.

« Come dunque questo assioma può apparire all'intelligenza umana col soccorso dell'esperienza? L'esperienza mi fornisce le nozioni individuali sensibili di un tutto e di una parte; la mia intelligenza, che ubbidisce istintiva-

mente a tutte le leggi necessarie della sua natura, le quali essa non conosce, ubbidisce allora istintivamente al nostro assioma necessario: *il tutto*, ec.; assioma sotto l'impero del quale essa è stabilita, e che le è allora conosciuto, ed io sono costretto di concepire un certo rapporto tra il tutto individuale e la parte individuale che mi offre l'esperienza. Tosto che la mia coscienza percepisce un fatto individuale composto di due parti, di cui l'una è empirica e l'altra è assoluta, cioè un tutto individuale ed una parte individuale, quindi un rapporto tra questo tutto e questa parte; questo rapporto mi apparisce contingente per quanto rimane attaccato agli elementi contingenti della parte empirica del fatto; ma di sua natura non è contingente, e dato che il fatto cade sotto la mia coscienza, subito, indipendentemente della mia volontà, la parte empirica del fatto si astraе, rimane nella mia intelligenza il concepimento del rapporto tra il tutto e la parte, il quale mi apparisce necessario, universale, assoluto. Dato che io ho la nozione di questo rapporto, lo concepisco necessariamente esistente tra ogni tutto ed ogni parte; non posso concepire un tutto più piccolo della sua parte: posseggo l'assioma necessario: *il tutto è più grande della sua parte*.

« Ciò che dico di questo assioma lo dirò di tutti gli altri. Tutti gli assiomi mi sembrano essere proposizioni necessarie, che, perchè sono necessarie, non possono esser derivate logicamente dall'esperienza; che intanto senza il soccorso dell'esperienza non potrebbero apparire all'intelligenza; che appariscono tutti all'intelligenza, ciascuno all'occasione del fatto individuale doppio, di un fatto individuale composto di due parti di cui l'una assoluta si separa dall'altra che è empirica, dato che il fatto apparisca alla coscienza (1). »

(1) Dissertazione sopra la metafisica della Geometria, di Vincenzo Agostino Tribault.

Facendo alcune riflessioni sulla dottrina rapportata, io spiegherò chiaramente il mio pensiero sull'oggetto che ci occupa.

La nozione di qualunque rapporto è impossibile senza quella de' termini del rapporto. Se il fatto individuale mi somministra l'occasione di astrarre il rapporto assoluto, esso deve eziandio somministrarmi l'occasione di astrarre le idee, fra le quali io concepisco il rapporto. Per avere l'assioma: *Un tutto è maggiore della sua parte*, mi è necessario assolutamente avere le idee generali di *tutto* e di *parte*; quella legge istintiva, come parla Cousin, che mi porta ad astrarre dall'empirico il rapporto fra il tutto e la parte, mi obbliga eziandio ad astrarre l'idea di tutto e di parte; e senza chiamare ciò una legge istintiva, si può dire, che essendovi nella nostra natura una facoltà di analisi ed un'altra di sintesi, queste si esercitano sin da' primi momenti della nostra esistenza; possiamo dunque porre in fatto, che vi sono idee generali, le quali nascono in noi all'occasione dell'osservazione di un solo fatto individuale.

Inoltre, anche vedendo che un tutto particolare è maggiore di una sua parte, vi abbisognano nozioni generali soggettive, le quali non possono derivare dall'esperienza. Nel giudizio: *il tutto A è maggiore della sua parte B*, sebbene le due idee di A, e di B sieno particolari i oggettive, il *predicato maggiore* è generale e soggettivo: l'aggettivo *maggiore* è un aggettivo metafisico, che esprime una veduta dello spirito, una relazione logica delle nostre idee: il giudizio enunciato è dunque, nella mia nomenclatura psicologica, una sintesi *ideale oggettiva*.

Tutte le anzidette considerazioni mi obbligano a concludere: 1.^o che la prima operazione dell'intelletto è la semplice *apprensione*, la seconda il giudizio, e la terza il *raziocinio*, e che questa antica dottrina è esatta; 2.^o che i giudizi primitivi sono particolari e concreti, e che non sono *istintivi* ma *comparativi*; 5.^o che il giudizio non può

avere esistenza senza idee astratte, ma che può eseguirsi senza idee generali; 4.^o che vi sono alcune idee generali, senza esser precedute da giudizi; ma che queste idee non possono divenir rappresentative de' particolari che rappresentano, se non per mezzo del giudizio; 5.^o che vi sono alcune idee generali complesse, le quali sono un risultamento di giudizi e di raziocini; 6.^o che si possono ammettere alcune idee generali, le quali si formano all'occasione di un solo fatto particolare.

L' illustre autore dell'opera profonda del *nuovo saggio sull' origine delle idee*, pretende che non può spiegarsi l'origine delle idee ne' particolari, ne' generali senza supporre qualche idea innata nel nostro spirito. Allorquando nel volume seguente ed ultimo di queste lezioni esaminerò di proposito l'origine delle nostre idee, mi occuperò della dottrina di questo valente Scrittore più particolarmente. Dico solo qui, che quantunque alcune mie opinioni non sieno conformi alle sue, pure nelle stesse opinioni discordi io non posso che ravvisare la sua penetrazione ed il suo alto talento.

Prima di dar termine a questa lezione credo aggiungere qualche cosa su ciò che chiamasi *Riflessione*. Wolfio per *riflessione* intende la successiva direzione dell'attenzione su diverse parti o diversi aspetti di un oggetto. Così se io attendo successivamente all'altezza di un uomo, al colore del suo volto, a' suoi capelli, a' suoi occhi, si dice che io *rifletto* su questo uomo: io non faccio che dirigere successivamente la mia attenzione a diverse parti di questo uomo, e considerarlo sotto diversi punti di vista; la riflessione non è dunque che *analisi*. Ma spesso questa analisi è accompagnata dalla sintesi: ciò avviene quando si paragonano due o più oggetti: in tal caso lo spirito ritorna alternativamente da un oggetto all'altro. Così, per esempio, egli giudicherà: *questo corpo è una sfera: quest'altro è un cubo; il primo è bianco; il secondo è nero; egli giudicherà eziandio: il primo è più pesante del se-*

condo. Con ciò si dice che lo spirito *riflette* su ciascheduno di questi due corpi, e che li *paragona*. Io dirò che lo spirito *medita* su questi oggetti: il che secondo me, significa ch' egli esercita atti di analisi ed atti di sintesi.

LEZIONE LXXXVII.

DELL' IMMAGINAZIONE
E DI CIÒ CHE DALLA STESSA DIPENDE.

Allorchè un oggetto si è manifestato a' nostri sensi, e che facendo un' impressione su di essi, vi ha prodotto una percezione, a cui abbiamo atteso, questo oggetto essendo assente, ed incapace di agire attualmente sui nostri organi sensorii, lo spirito ha nondimeno la facoltà di percepirlo di nuovo, cioè di riprodurre la sua percezione. A questa facoltà io do il nome d' *immaginazione*, ed alla percezione riprodotta il nome di *fantasma*. L' *immaginazione* è dunque la potenza dello spirito di avere, nell' assenza di un oggetto sensibile, che è stato percepito per mezzo dei sensi, la sua idea. Se io veggio la luna, allorchè essa non è più presente a' miei occhi, e non produce alcuna impressione sui miei sensi, io posso riprodurre l' idea; il che valé quanto dire, che posso immaginar la luna. Tutto ciò dunque che è stato sentito, può essere *immaginato*.

Ma noi possiamo sentire gli oggetti esterni per mezzo di diverse sensazioni; ora sembra, che noi abbiamo il potere di riprodurre qualunque specie di percezioni sensibili.

Alcuni filosofi hanno creduto doversi fare una distinzione fra le nostre sensazioni. È certo, essi dicono, che noi possiamo riprodurre le percezioni che abbiamo rice-

vuto per mezzo della vista e per mezzo dell'udito, specialmente se queste ultime sono suoni articolati; ma non abbiamo la facoltà di riprodurre un sapore, un odore, una sensazione del tatto: per tali percezioni non possiamo altro riprodurre, se non che le percezioni de' loro nomi e delle circostanze che vi si associano. Noi abbiamo avuto in nostro potere un bel fiore; la regolarità della sua forma, la vivacità, la varietà, la gradazione de' suoi colori, hanno chiamato la nostra attenzione, ed il suo odore ci ha prodotto un vivo piacere: allor quando in seguito riprodurremo la sua idea, questa non avrà per oggetto altra cosa fuori della forma e de' suoi colori; ma non si riprodurrà, secondo questi filosofi, la percezione dell'odore, la quale è stata tanto grata. Di questo odore non riprodurremo altra percezione, se non quella del nome e delle circostanze che vi si associano: conosceremo, che questo oggetto visibile ha eziandio prodotto una sensazione per mezzo dell'odorato, a cui abbiamo, per cagion di esempio, dato il nome di *odore di garofano*; che questa sensazione ci è stata piacevole, ma questo odore di garofano non sarà riprodotto. Accorgendomi di trovarmi sull'orlo di un precipizio, provo un certo sentimento, a cui do il nome di *spavento*: allorchè in seguito, essendo lontano dal precipizio, me ne ritorna l'idea, non mi ritornerà, secondo questi filosofi, il sentimento dello spavento, ma solamente la percezione del vocabolo *spavento*, con cui ha denotato il sentimento provato.

La dottrina esposta mi sembra falsa. Se la cosa fosse come questi pretendono, un cieco nato non potrebbe riconoscere al gusto lo zucchero, che aveva prima mangiato, nè al tatto le monete che egli aveva prima toccate. Questo riconoscimento suppone necessariamente, che il cieco di cui si parla percepisca la identità fra le percezioni del gusto e del tatto attuali, e quelle che egli aveva provato; ora, per percepire questa identità, è necessario che le percezioni identiche sieno insieme presenti allo spiri-

ta; le percezioni passate dunque de' sapori e del tatto si riproducono. Un tal fatto si fa osservare incessantemente da ciascun di noi. Chi nelle tenebre bevesse latte o vino, lo riconoscerebbe; ora, un tal riconoscimento suppone necessariamente la riproduzione delle percezioni passate.

Ciò che ha dato luogo all'errore, mi sembra che sia il non essersi osservato, che le percezioni della vista e de' suoni articolati si riproducono con maggior chiarezza delle altre percezioni sensibili, degli odori, de' sapori, del caldo, ec. Non abbiamo bisogno di ricercar la causa di questa diversa chiarezza, per ammetterla come un fatto.

Dugald-Stewart chiama *concezione* la facoltà, che io ho chiamato *immaginazione*; ed egli insegna sulla riproduzione delle percezioni sensibili la stessa dottrina che io ho or ora stabilito; egli scrive: « Il primo fatto che ci colpisce nell'atto della concezione immaginaria, è che noi concepiamo con maggior facilità gli oggetti di certi sensi che di altri. Un oggetto visibile che è assente, un edificio, per esempio, che ci è familiare, è concepito più facilmente di un suono particolare, di un sapore, di un odore, che ha fatto impressione su di noi, e di cui noi non siamo più affetti. Bisogna intanto osservare che, almeno per alcuni de' nostri sensi, questa facoltà di riprodurre le impressioni antiche è probabilmente suscettibile di essere resa più attiva. Vi sono, io credo, poche persone capaci di formarsi così una concezione distinta de' suoni. Intanto è certo, che per l'esercizio e per la pratica si acquista la facoltà di divertirsi leggendo musica scritta senza cantarla. E per i suoni e per la rima della poesia tutto il mondo conviene, che si può godere dell'armonia del verso, senza articolare i vocaboli ad alta voce, nè ancora a voce bassa. In questi due casi non può negarsi, che il piacere che si prova non sia dovuto alla forte concezione de' suoni, che noi sogliamo associare a caratteri scritti (1). »

(1) *Filos. dello spir. um.* — Della concezione.

Io osservo, non sembrami vero essere piccolo il numero delle persone che sieno suscettibili di acquistare una concezione distinta de' suoni: a me sembra al contrario, che una tal capacità si ritrovi generalmente in tutti gli uomini: ognuno, allorchè pensa, parla interiormente, ed unisce a' suoi pensieri l'espressione de' medesimi, cioè la immaginazione, o, secondo il linguaggio di Dugald-Stewart, la concezione delle parole corrispondenti a' pensieri medesimi.

Io chiamo *oggetto sensibile*, ogni oggetto che si manifesta allo spirito, sia per mezzo de' sensi esterni, sia per mezzo del senso interno. Ora, l'immaginazione può esercitarsi tanto sugli oggetti sensibili esterni, che sugli oggetti sensibili interni; e sarebbe grande errore il limitarla a' soli oggetti sensibili esterni. Noi immaginiamo il nostro *me*: immaginiamo tutte le sue modificazioni e le sue operazioni: noi immaginiamo, per esempio, i nostri raziocini, i nostri desideri, i nostri voleri. Qualora si volesse restringere il vocabolo *immaginazione* a denotare la riproduzione delle percezioni sensibili esterne, si potrebbe impiegare quello di *concezione* per denotare la riproduzione delle percezioni sensibili interne.

Questa osservazione è della più alta importanza, poichè essa fa evitar l'errore di restringere l'esperienza a' soli oggetti de' sensi esterni. Ascoltiamo Degerando: La sensazione è la prima sorgente delle nostre maniere di essere e delle nostre conoscenze; l'immaginazione è la seconda. L'organo che era stato scosso dall'azione di un oggetto esterno, si scuote di nuovo nella sua assenza. Lo scuotimento, invece di abbracciare tutta l'estensione del sistema nervoso che compone l'organo, resta forse racchiuso nell'intiere del cervello. Ne risulta per l'individuo una nuova maniera di essere, la quale non è più la sensazione.

« Una rosa aveva colpito i suoi sguardi: la notte è venuta, egli non vede più, ed intanto pensa forse ancora

alla rosa che ha fatto un' impressione su di lui. Non prova alcuna sensazione, intanto egli è modificato.

« Questa modificazione rassomiglia estremamente alla sensazione, sebbene essa non sia la sensazione stessa.

« Il carattere delle maniere di essere è lo stesso; esse non differiscono che pel loro grado di forza, di presenza, di verità, se io posso dir così.

« Ciò avviene, perchè è sempre lo stesso organo quello che è mosso, sebbene lo sia in una minore estensione e con minor forza.

« Per tal ragione io do il nome d' *immagine* a questa nuova modificazione. Perchè essa è alla prima ciò che un ritratto è al suo originale.

« Io chiamerò *immaginazione* la facoltà che riproduce in noi queste nuove modificazioni.

« L' *immaginazione* riproducendo, come io ho detto, la sensazione passata, la riproduce con tutte le circostanze; voglio dire, che si immagina ancora il *me*, che s'immaginano e le operazioni dello spirito, e gli atti della volontà che una sensazione può determinare, che s'immagina eziandio l'avvertimento che si riceve dell'esistenza dei corpi, allorchè si è in contatto con essi; che s'immagina in un vocabolo tutto ciò che fa l'oggetto della percezione e della coscienza. È facile convincersene per mezzo degli esempi: s'immagina un *me* ciascuna volta che si pensa agli altri uomini; io ho immaginato diverse operazioni dello spirito allorchè ne ho presentato il quadro.

« Da questa similitudine che sussiste tra l' *immaginazione* e la sensazione, risulta che tutto ciò che noi abbiamo detto delle operazioni che il nostro spirito esercita su di questa, deve ripetersi a riguardo di quella. Noi osserviamo, (*apercevons*) queste immagini, noi osserviamo ciò che esse sono, noi osserviamo, che esse ci appartengono. Lo spirito le compara insieme.... Egli le compara alle sensazioni, egli osserva ciò che esse hanno di comune, ciò che hanno di differente. riconosce nelle sue

immagini la rappresentazione delle sensazioni che aveva ricevute.

« Io comprenderò sotto il nome generale d' *idea* e queste immagini, e gli elementi o rapporti che lo spirito osserva in esse, e le circostanze che le accompagnano; in un vocabolo io vi comprendo tutto ciò che s'immagina. Così si dirà l' *idea* della rosa, l' *idea* del *me*, l'idea delle operazioni dello spirito, l'idea de' rapporti che esistono fra gli oggetti.

« Dando questa interpretazione al vocabolo *idea*, io credo uniformarmi insieme ed all'etimologia rigorosa del vocabolo, ed all'uso il più generale. Il vocabolo greco *ἰδέα* dal quale è venuto *idea* per i latini, ed *idea* tra di noi, è generalmente tradotto per *immagine*, *simulacro*. Tutte le volte che si dice: *Io ho l'idea di un'azione, di una cosa*, si annuncia che l'immagine di questa azione, di questa cosa, è presente allo spirito; non si suppone mai che questa azione o questa cosa si offra nel medesimo momento ai nostri sguardi.

« Così l' *idea* sarà alla percezione ciò che l' *immagine* è alla sensazione, ed esse saranno due classi corrispondenti (1). »

Degerando ha osservato molto bene, che l'immaginazione si estende ancora al *me* ed alle modificazioni ed operazioni quali sieno del *me*.

Egli restringe da una parte il significato del vocabolo *idea*, applicandolo solamente a' prodotti dell'immaginazione, che io ho chiamati *fantasmi*; e lo estende da un'altra, applicandolo eziandio alle operazioni dell'intelletto su i fantasmi. Non essendo universalmente stabilito fra i filosofi il linguaggio psicologico, deve esser permesso ad ognuno di far uso di quel linguaggio, che crede a proposito, purchè ne avverta il lettore, come ha praticato il filosofo citato. Ma non bisogna confon-

(1) *De' segni e dell' arte di pensare tom. 1, cap. 2.*

dere insieme le operazioni che sono distinte. Degerando ci avverte, ch'egli comprende sotto il nome generale d' *idea* tanto le immagini delle cose assenti, quanto i rapporti che lo spirito osserva in queste immagini. Ma mi sia permesso di osservare che non si debbono confondere le diverse operazioni dello spirito. Per cagion di esempio, dicendo: *Io ho l'idea della luna*, eseguisco un giudizio: più, questo giudizio è una sintesi reale, poichè l' *idea* che ho della luna è una modificazione reale esistente nel *me*. Ora come chiameremo noi, secondo il linguaggio del dotto francese, questa operazione? la chiameremo *idea*. Ma questa operazione non ha per oggetto cose assenti, bensì cose presenti.

Degerando aveva detto, nel capitolo primo pag. 10, « che per mezzo dell' *attenzione* la sensazione si trasforma in *percezione*. »

Io ho provato che l'immaginazione non ha esistenza senza l'attenzione. In rigore dunque l'immaginazione non riproduce che le percezioni, non già le sensazioni; poichè le sensazioni, disgiunte da qualunque attenzione, non si producono. Io ho chiamato *idea* qualunque veduta di un oggetto qual siasi, senza che di esso si affermi o si neghi qualche cosa. Ma se si vuol dare il nome di *percezione* a questa veduta dello spirito, allorchè l'oggetto è reale, e quello d'*idea* allorchè l'oggetto non è reale, in qualunque modo che ciò avvenga, io non ne disconvingo. Allora avremo tre modificazioni dello spirito, che non sono giudizi, cioè *sensazioni*, *percezioni*, *idea*.

Riguardo all'etimologia del vocabolo *idea*, convengo che questo vocabolo, greco di origine, abbia significato l'*immagine* di qualche cosa; ma ciò è stato in conformità dell'antica opinione de' filosofi, riguardo alla percezione degli oggetti esterni, opinione che Degerando stesso rigetta: insegnavano quasi comunemente i filosofi, che lo spirito non può avere la percezione degli oggetti

esterni, se non col mezzo di certi simulacri o immagini che gli oggetti inviavano; e diedero il nome d'*idea* a ciascuna di queste immagini e riguardarono le idee come il mezzo necessario di comunicazione fra lo spirito e gli oggetti. Ma Degerando è ben lontano dall'ammettere l'esistenza di queste idee, che sieno le immagini, i quadri, le pitture, le rappresentazioni, o comunque chiamar si vogliono, degli oggetti.

Ma ritorniamo al punto donde siamo partiti. *Lo spirito ha la facoltà di riprodurre le percezioni degli oggetti sensibili, nell'assenza di questi oggetti. Questa facoltà può chiamarsi immaginazione; e le percezioni riprodotte possono chiamarsi fantasmi, o se si vuole, immagini o idee.*

Ma quali cause pongono in esercizio l'*immaginazione*?

Le cause delle nostre sensazioni sono sempre fisiche; poichè è necessaria l'impressione esterna, acciò la sensazione abbia esistenza; ma le cause dei nostri fantasmi spesso sono nello spirito stesso, ed alcune volte sono eziandio nel corpo. Così, per esempio, nel tempo del sonno, alcune cause che si trovano nel nostro corpo, come sarebbero il sangue agitato in seguito della disposizione momentanea in cui si trova il nostro corpo, o i vapori, che si esalano dallo stomaco, o finalmente qualunque altro fluido, potranno fare alcune impressioni nel cervello donde nascono alcuni fantasmi. Nello stesso stato di veglia l'operazione della digestione, i disordini sopravvenuti nell'equilibrio de' nostri umori, e molte circostanze ignote della situazione interiore del nostro corpo possono produrre l'apparizione di certi fantasmi; così, per esempio, si vede in certe affezioni nervose, che tutte le rimembranze dolorose si presentano in folla allo spirito, e producono, per la loro presenza abituale, quella disposizione, che si chiama *malinconia*.

Ma noi qui non dobbiamo esaminare che quelle cause

de' nostri fantasmi, le quali sono nel nostro spirito; dobbiamo esaminare quali modificazioni del nostro spirito eccitano i fantasmi. Queste cause, che sono nel nostro spirito stesso, son quelle appunto, alle quali noi dobbiamo abitualmente i nostri fantasmi; esse producono effetti costanti ed ordinati fra di essi, e modificate dai procedimenti della filosofia, possono servire al nostro perfezionamento morale.

L'esperienza c'insegna, che avendo percepito con attenzione due o più uomini in un tempio o in luogo qualsiasi, rivedendo dopo qualche tempo il luogo medesimo, i fantasmi o le idee degli uomini ivi altre volte veduti, e che ora non vi sono presenti, nascono nel nostro spirito. Similmente, se ivi abbiamo avuto con queste persone un discorso, il fantasma complesso di questo discorso si risveglia. Se avviene, che dopo qualche tempo rivediamo in altro luogo una di queste persone, la sua percezione sensibile fa nascere nel nostro spirito i fantasmi delle altre persone, che con questa avevamo vedute, il fantasma del luogo, ove le avevamo vedute, e del discorso, che con esse abbiamo avuto in quel luogo. Che la vista di un oggetto richiami sovente al nostro spirito le modificazioni che egli ha provato colla percezione sensibile di questo oggetto, è un fatto incontrastabile. Se noi seguiamo un cammino, ove siamo altre volte passati con un amico, gli oggetti che ci colpiscono, ci rendono presenti le circostanze del trattenimento, che abbiamo avuto con lui. Un punto di vista ci richiama allo spirito il soggetto delle nostre discussioni. Le case, le campagne, i fiumi, i fonti risvegliano i pensieri che ci occupavano vedendoli.

Questi fatti ci mostrano, che *quando lo spirito ha avuto insieme più percezioni sensibili, ritornando una di queste percezioni per mezzo dei sensi, questa fa nascere i fantasmi delle altre*. Ma non solamente riprodotta una delle percezioni soie per mezzo dei sensi, si pro-

ducono i fantasmi delle altre socie, ma eziandio questi fantasmi si riproducono colla presenza del fantasma di una delle percezioni socie. Se avendo io veduto un personaggio illustre in un tempio, ed udendo nominare questo tempio, nasce nel mio spirito il fantasma del tempio, tosto vi nasce ancora il fantasma dell'illustre personaggio, che nel tempio ho veduto: al fantasma del tempio si associa dunque un altro fantasma; perciò possiamo generalmente stabilire che, *quando lo spirito ha avuto insieme più percezioni sensibili, ritornando una di queste percezioni, sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, questa fa nascere i fantasmi delle altre socie.* Ma non solamente una percezione sensibile, che ha avuto un'esistenza simultanea nel nostro spirito con altre, ritornando sia per mezzo de' sensi, che per mezzo dell'immaginazione, fa nascere i fantasmi delle percezioni socie; ma eziandio l'immediata o quasi immediata contiguità de' tempi basta ad associare le nostre percezioni, ed a far nascere fantasmi. Se, in una casa è stata preparata una lauta mensa, ove io ho mangiato, ed ho passato alcune ore in buona compagnia di saggi amici, e da dove poi sono passato a godere di un'amenissima illuminazione, rivedendo questa casa nascono nel mio spirito i fantasmi della mensa, delle vivande che in seguito ho gustato, degli ameni discorsi avuti, e dell'illuminazione di cui ho goduto. La contiguità de' tempi, ne' quali hanno avuto luogo tutte queste percezioni sensibili, è sufficiente ad associarle, e a far sì che riprodotta una, sia co' sensi, sia coll'immaginazione, si producano i fantasmi delle altre socie.

Questa legge, che lega insieme più percezioni sensibili in modo che riprodotta una di esse, sia per mezzo dei sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, nascono i fantasmi delle altre, si suol chiamare *Associazione delle idee.* Il legame, che si stabilisce fra i vocaboli e le idee, quello che unisce i vocaboli e le frasi di un discorso, che reci-

tiamo a memoria, quello delle differenti note di un pezzo di musica nello spirito di colui che l'eseguisce a memoria, ci offrono esempi familiari, ove si verifica questa legge dell'immaginazione, che fa una parte essenziale della nostra natura.

Questa legge influisce notabilmente al nostro perfezionamento, sebbene, in alcuni casi, come vedremo, è occasione di errori. Allorchè leggiamo un libro, che cosa avviene nel nostro spirito? Noi percepiamo colla vista delle lettere: con queste percezioni visuali sono legate le percezioni o sia i fantasmi de' suoni, e nascono perciò in noi le percezioni o i fantasmi de' vocaboli: coi fantasmi de' vocaboli sono legati i fantasmi degli oggetti. Senza questo doppio legame fra la scrittura alfabetica ed i vocaboli e le idee, il genere umano avrebbe forse potuto arrivare a quello stato di conoscenza, in cui oggi lo vediamo?

Non solamente la simultaneità e la successione fanno nascere fantasmi nello spirito; ma eziandio la similitudine e l'analogia. Se in una conversazione alcuno racconta un avvenimento, ciascuno ha subito la bocca aperta, per raccontarne uno simile.

Una costante esperienza c' insegna dunque, che *quelle percezioni le quali sono legate insieme dall'attenzione in modo che possono essere riprodotte nell'assenza de' loro oggetti, sono anche legate insieme dall'immaginazione in modo che se una ritorna ad essere presente allo spirito, sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, vi torna anche l'altra.*

Possiamo esprimere la stessa legge dell'immaginazione in questo altro modo: *La percezione passata complessa a cui si è prestata un'attenzione sufficiente, da poter essere riprodotta nell'assenza degli oggetti corrispondenti, ritorna tutta allorchè ne ritorna una parte.* O, avendo in mira la brevità dell'espressione, diremo: *La percezione passata ritorna tutta allorchè ne ritorna una parte.*

I tre principii di associazione di cui abbiamo parlato, la simultaneità, la successione o contiguità, e la similitudine o l' analogia, sono tutti compresi nell' espressione generale riportata. Non vi è dubbio riguardo alla simultaneità; per riguardo alla successione o contiguità basta osservare, che le percezioni le quali si seguono immediatamente, si possono riguardare come parti di un tutto successivo, come le diverse sezioni di un fiume corrente. Nelle percezioni degli oggetti simili, si trova sempre una parte della percezione di uno nella percezione dell' altro; perciò la percezione di uno individuo può svegliare i fantasmi degl' individui simili; l' idea di una specie può svegliare le idee delle altre specie, che si comprendono sotto l' stesso genere; ed anche l' idea di un genere può condurre a quella della specie, e quella della specie a quella del genere. Vado in un tempio, ed odo cantare il salmo *miserere* in un modo che molto mi diletta: dopo molti giorni vado in un altro, ove tutti i cantori sono diversi, ed odo cantare l' stesso salmo: nell' istante si riproducono le percezioni tutte che componevano la percezione complessa del primo tempio: ora il secondo canto del salmo può riguardarsi come un individuo diverso del canto primo, poichè i cantori essendo diversi hanno un suono di voce diverso; ma essendo tanto le parole che la musica de' due canti le stesse, questi due canti si possono riguardare come della stessa specie.

Ma perchè fra i tanti oggetti, che hanno l' identità specifica o generica con quello che attualmente percepiamo, si riproduce piuttosto la percezione di uno che di un altro? Io veggio un giardino dopo averne veduto tanti altri: per qual ragione, fra i tanti che io aveva percepiti, si riproduce piuttosto la percezione di uno che di un altro? Abbiamo osservato, che un principio di attenzione è una condizione necessaria all' immaginazione; ora le diverse serie de' pensieri che si riproducono, di-

pendono dalla diversità degli atti dell'attenzione. Se avete più volte o per più lungo tempo prestato attenzione all'oggetto *A*, che a tanti altri dello stesso genere o della stessa specie di quello che attualmente percepite, l'immaginazione riprodurrà la percezione di *A* piuttosto che degli altri. Così fra i tanti giardini che ho veduto si risveglierà l'idea di quello che più volte e per più lungo tempo ho osservato.

Similmente, se percepiamo un oggetto, e prestiamo un'attenzione parziale ad una delle sue parti, si riprodurrà la percezione di quello, il quale ha una parte identica con quella che è l'oggetto dell'attuale attenzione. Se mi si presenta un uomo di una grande altezza, ed insieme di un volto elegante; se io presterò attenzione alla sua altezza, mi si risveglieranno le idee degli uomini di alta statura; se poi presterò attenzione all'eleganza del suo volto, mi si risveglieranno le idee di coloro, che nell'eleganza del volto il rassomigliano.

La diversa attenzione, sia nel grado, sia nella ripetizione, prestata alle percezioni associate, e la diversa attenzione prestata all'oggetto della percezione, la quale risveglia i fantasmi, faranno sì che fra i diversi principii di associazione prevalga l'uno piuttosto che l'altro, e che fra i diversi fantasmi, che possono associarsi con una percezione qualsiasi, se ne associ uno piuttosto che l'altro.

I fantasmi sono perciò legati gli uni agli altri, e costituiscono una serie continuata: « È chiaro, dice Hume; che vi sono principii, i quali legano i nostri pensieri; poichè gli uni vengono dagli altri nel nostro spirito introdotti, e si presentano alla memoria od alla immaginazione con un certo grado di metodo e di regolarità. Ciò facilmente si osserva nelle riflessioni sostenute e ne' discorsi seri. Un estraneo pensiero viene esso a turbare la mossa o la catena delle nostre idee? noi ce ne accorgiamo subito, e lo poniamo da banda. Che dico io? Nei

nostri più vaghi e stravaganti vaneggiamenti, nei nostri sogni stessi, l'immaginazione non corre totalmente alla ventura: riflettendovi si scopre sempre qualche connessione fra le idee che si succedono. Se si esponesse la conversazione la più mal ordinata e libera in apparenza, avverrebbe l'una delle due cose: o verrebbero all'occhio i legami che hanno introdotto questi passaggi; o in caso che ciò non fosse, la persona che avrebbe rotto il filo del discorso potrebbe almeno dirci, che si fece nella sua mente una segreta rivoluzione, che a poco a poco lo distolse dal soggetto della conversazione (1).»

La serie de' fantasmi deve incominciare dalle sensazioni. La diversità di queste serie, considerata nel loro principio, dipende, come abbiamo osservato, dalla diversa attenzione che prestiamo agli oggetti percepiti per mezzo de' sensi, e da' diversi legami che l'attenzione antecedente e l'abitudine ha formato fra i nostri pensieri. Principiata la serie de' fantasmi, possono farsi due supposizioni. Si può supporre sospesa l'influenza della nostra volontà sul corso dei nostri pensieri. In secondo luogo si può supporre la serie de' fantasmi come modificata dall'attività dello spirito, il che vale quanto dire, che il corso de' fantasmi si può considerare come sotto l'influenza della nostra volontà.

Due casi fa d'uopo eziandio distinguere nella continuazione de' fantasmi: alle volte la serie si versa in fantasmi di specie diverse, ed il pensiero va vagando da un soggetto in un altro differente: alle volte poi la serie dei fantasmi cammina uniformemente passando da un fantasma in un altro della medesima specie.

L'attenzione, come abbiamo spiegato, è un atto volontario: ma l'attenzione ad un oggetto sveglia le idee simili; perciò l'attenzione, e per conseguenza la volontà, esercita l'impero sulla serie de' fantasmi; e quindi può

(1) Saggio 3.^o dell'intendimento umano.

far camminare la serie o uniformemente, o facendola vagare da un'idea in un'altra. Veggo un tempio ove aveva inteso perorare un celebre oratore; tosto l'idea dell'oratore si sveglia nel mio spirito: suppongo che io abbia veduto pure questo oratore in un giardino, ove ho avuto con lui un discorso sull'immortalità dell'anima umana: in tal caso l'idea dell'oratore può svegliarmi e l'idea del discorso, che ho inteso da lui nel tempio, e l'idea del giardino e del ragionamento sull'immortalità dell'anima umana: se presto attenzione alla prima idea, avrò una serie di fantasmi, se poi la presto alla seconda, avrò un'altra serie di fantasmi; la mia volontà esercita dunque un impero sui fantasmi determinandone le diverse serie, in modo che potendo aver luogo nel mio spirito più serie di fantasmi, ne segua una piuttosto che l'altra.

La mia volontà può ancora far camminar la serie uniformemente, e può farla vagare in fantasmi di specie diverse: rivolgendo la mia attenzione al ragionamento sull'immortalità dell'anima umana, che ho avuto coll'oratore nominato nel giardino, posso immaginare altri discorsi, che ho letto su lo stesso argomento, sia in favore, sia contro il domma dell'immortalità, e posso passare ugualmente da un argomento in un altro; posso, per cagion di esempio, dirigere la mia attenzione al Fedone di Platone, e dal Fedone passare alle obbiezioni di Lucrezio Caro; così la serie camminerà uniformemente: ma non posso io forse, all'occasione del Fedone, pensare alle diverse sette della filosofia, che si formarono dopo Socrate, e seguir così il filo della storia filosofica? All'occasione di Lucrezio non posso io rivolgere il pensiero alla natura della poesia? Non posso pensare ugualmente alle georgiche di Virgilio, all'Antilucrezio di Polignac, alla traduzione di Lucrezio del Marchetti, al sistema della natura di Mirabaud? All'occasione di Virgilio non posso pensare al poema del Tasso e dell'Ariosto? Ed ecco che dall'idea di un tempio sono passato con incredibile rapidità al Tasso

o all' Ariosto. Dipende dunque, in questo caso, dalla mia volontà il far camminare le serie uniformemente o variatamente.

In virtù dell' associazione delle idee durante la veglia, una serie di fantasmi scorre pel nostro spirito. Alcune volte la serie è interrotta, ed i pensieri seguono un nuovo canale, per effetto delle idee che ci sono suggerite dagli altri uomini, o dagli oggetti sensibili che ci circondano e ci modificano. Questi oggetti sono valevoli anche in certi casi a suscitare fantasmi, sebbene ad essi non si presti attenzione. La ragione poi, per la quale fra i tanti fantasmi, che possono associarsi ad una data percezione sensibile, se ne associ uno piuttosto che un altro, dipende dallo stato dell' anima.

I fantasmi, come abbiamo detto, possono essere svegliati o da altri fantasmi o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti nel secondo modo sono più vivi e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo. Osserviamo ciò che ci accade alla vista del ritratto di un amico assente. È certo, che l'idea di lui si ravviva per la rassomiglianza, e che le passioni cagionate da questa idea, come la gioia o la tristezza, si fortificano e prendono novello vigore. Due cose concorrono a produrre questo effetto: una impressione presente ed una relazione di similitudine. Se la pittura non rassomiglia al nostro amico, o se non è destinata a rappresentarlo; non ci farà altresì pensare a lui. Se il ritratto è assente come la persona, l'anima può passare ancora dall'idea dell' uno a quella dell'altra, ma questa idea, invece di animarsi, s'indebolirà nel passaggio. Se per la prima volta entro nella camera di studio di un mio amico morto, tosto insieme col fantasma di lui, si destano in me una moltitudine di sentimenti: mi sembra quasi vederlo assiso sulla seggiola, in cui per l'ultima volta l'ho veduto: le mie viscere sono tutte commosse, e questa vivacità e consistenza dell'immagine di lui non vi è stata altre volte, in cui l'immagine è stata

svegliata da un fantasma antecedente. È certo che non avvi idea, a cui la distanza non faccia perdere la forza, mentre la sola prossimità dell'oggetto, quantunque i sensi non lo scoprano ancora, ne rende molto viva e commovente l'idea che si sveglia. Nel primo caso il fantasma dell'oggetto è svegliato da altri fantasmi: nel secondo è svegliato dalla percezione di un altro oggetto presente ai sensi. Le percezioni dunque degli oggetti presenti rendono i fantasmi, che vi si associano, più vivi e commoventi di quelli che sono svegliati da altri fantasmi. I fantasmi poi svegliati dalle percezioni degli oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questa si riferisce ad un oggetto, cioè a colui che pronuncia *Cesare*, ma la persona di colui che pronuncia questo vocabolo, non è un oggetto che faceva un tutto colla persona di *Cesare*, come lo faceva la toga di questo generale. Antonio, in conseguenza, per eccitare ne' soldati il furore contro gli uccisori di *Cesare*, mostra loro la toga insanguinata di questo gran capitano.

La differenza che si osserva nelle vivacità e negli effetti de' fantasmi secondo che sono eccitate dalle percezioni sensibili o da altri fantasmi, è molto bene indicata nel passo di Cicerone, che qui trascivo: « Constituímus inter
 « nos ut ambulationem post meridianam conficeremus in
 « Academia, maxime quod hic locus ab omni turba id tem-
 « poris vacuus esset. Itaque ad tempus ad Pisonem omnes.
 « Inde vario sermone sex illa a Dipylo stadia confecimus.
 « Cum autem venissemus in Academiæ non sine causa no-
 « bilitata spatia, soliduto erat ea quam volueramus — Tum
 « Piso, Naturæ nobis hoc, inquit, datum dicam, aut errore
 « quodam: ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria
 « dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis
 « moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta
 « audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc
 « moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem; quem ac-

« cepimus primum hic disputare solum: cujus etiam illi
 « hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt,
 « sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic
 « Speuxippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo:
 « cujus ipsa illa sessio fuit quam videmus. Equidem etiam
 « curiam nostram (Hostiliam dico, non hanc novam quæ
 « mihi minor esse videtur, posteaquam est major) solebam
 « intuens, Scipionem, Catonem, Lælium, nostrum vero in
 « primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in
 « locis, ut non sine causa ex his memoriæ ducta sit di-
 « sciplina (1). »

Da ciò avviene dunque che prendiamo molto piacere a visitare le terre classiche, i luoghi ove sono stati soliti ad abitare gli autori di cui ammiriamo le opere, i campi che hanno servito di teatro alle azioni eroiche. La vista di questi luoghi celebri accende il genio dell'oratore e del poeta. Ma più cause concorrono in queste commozioni. Un sentimento di privazione si desta all'aspetto di tali monumenti, l'idea o il sentimento del sublime ancora, e quegli affetti si ridestano verso gli originali, de' quali risvegliano le idee. Allorchè per la prima volta io entro nella casa o nella camera ove abitava un mio caro amico o parente, in me si desta il desiderio di vederlo e di manifestargli il mio amore; questo desiderio, non potendo essere soddisfatto, produce il sentimento doloroso della privazione, ed insieme quello di manifestare al luogo, quasi fosse animato, i sentimenti da cui sono affetto verso l'oggetto del mio dolore. Io crederei violare il mio più sacro dovere, mancare al rispetto dovuto alla memoria di colui che piango, se alla vista di questo luogo io lasciassi il mio spirito occuparsi di cose indifferenti e leggiere. Sebbene non proviamo rigorosamente lo stesso gruppo di sentimenti dalla vista de' luoghi a' quali siamo soliti di associare gran nomi e grandi avvenimenti, pure sperimen-

(1) *De finibus*, L. 5. initio.

tiamo qualche cosa di simile. Se desta alla vista di essi il sentimento del sublime, elegantemente espresso nella seguente stanza di Tasso :

Giace l'alta Cartago, e appena i segni

Dell' alte sue ruine il lido serba :

Muoiono le città, muoiono i regni

Cuopre il fasto e la pompa arena ed erba.

All'idea risvegliata dalla vista di questi luoghi si associa un certo sentimento di ammirazione e di rispetto per personaggi, a cui queste idee si riferiscono, e questi sentimenti si dirigono a' monumenti per i loro originali. Ad Alfonso di Aragona mentre faceva l'assedio di Gaeta, vennero a mancare le grosse pietre di cui aveva bisogno per caricare i mortai, ed essendosegli detto che avrebbero potuto ritrarsi da un antico castello, stato una volta casino di delizie di Cicerone, dispreggò un tale avviso, e rispose: che amava meglio lasciar riposare il suo cannone e tutta la sua artiglieria, che andar a profondare l'antica abitazione di quel filosofo e di quel celebre oratore, che al suo tempo assicurava la vita, non meno che le sostanze a tanti popoli e ad infinito numero di cittadini.

Gli ultimi esempi sembra che non si possano adattare a' prodotti dell'immaginazione, poichè gli oggetti dei fantasmi debbono essere stati almeno una volta percepiti per mezzo de' sensi; ma Platone, Cicerone, Virgilio, ec., non sono stati perecepiti co' sensi di noi, nè da coloro che non hanno vissuto ne' tempi in cui fiorirono questi celebri personaggi, nè da moltissimi altri individui che non vissero mai ne' luoghi, che furono il teatro, ove essi comparvero. Ciò è vero; ma nondimeno ciò non esclude l'operazione dell'immaginazione in tali fatti dello spirito. Allorchè un monumento mi risveglia l'idea di Platone, per esempio, io debbo avere il sentimento di averla avuta; il che vale quanto dire, che debbo *riconoscerla*, che debbo averne il riconoscimento. Ora, senza l'immaginazione

il riconoscimento è impossibile. Infatti uno stato anteriore al presente, con questa idea in esso. Senza il sentimento dell'identità del *me* attuale e del *me* passato affetto da questa idea, come potrei io sapere, che questa idea esistente attualmente nel mio spirito, sia stata altre volte in me? Un'idea che io ho avuta può ritornare in me, senza che sappia di averla avuta, e perciò senza che l'immaginazione vi abbia parte; ma non può giammai essere riconosciuta senza l'immaginazione. Se io ho avuto la percezione sensibile di un uomo, ritornandomi questo uomo innanzi gli occhi senza che io lo avessi avuto presente all'immaginazione, mi è necessario che l'immagini, per poterlo riconoscere: mi è necessario che l'idea di questo uomo sia nel mio spirito raddoppiata; cioè che io abbia di lui non solamente la percezione sensibile, ma eziandio il fantasma; senza questa doppia idea non potrò riconoscerlo. Ciascuna di queste due idee si trova in una serie diversa di idee. La percezione sensibile si trova nella serie delle idee del *me* e delle sue modificazioni attuali: il fantasma di questo stesso uomo si trova nella serie delle idee del *me* e delle sue modificazioni in un certo stato passato.

Il riconoscimento non solamente si effettua sulle percezioni sensibili, ma eziandio sui fantasmi. Se io immagino un uomo, che ieri ho veduto, affinchè riconosca di aver avuto l'idea di questo uomo mi è necessario avere due fantasmi dello stesso, uno esistente nella serie attuale delle mie percezioni, e l'altro nella serie passata delle mie percezioni di ieri.

Riguardo agli oggetti che non sono stati percepiti coi sensi, fa d'uopo distinguere le idee da' loro oggetti: gli oggetti di queste idee non essendo stati percepiti nè coi sensi esterni, nè col senso interno, non possono essere immaginati; ma le loro idee possono esserlo, poichè le idee quali sieno esistendo in noi, sono l'oggetto immediato del senso interno. Così Dio non può essere imma-

ginato; ma l'idea di Dio può esserlo, poichè questa idea fu l'oggetto immediato della coscienza. Sebbene dunque Platone, Socrate, Cicerone, ec., non sieno stati da me veduti, pure le loro idee ritornandomi alla mente, io le riconosco; perchè col sentimento del *me* attuale affetto da queste idee, si riproduce il sentimento del *me* in uno stato antecedente, in cui egli fu affetto da queste stesse idee.

LEZIONE LXXXVIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: DELLA MEMORIA,
DELLA REMINISCENZA, DELLA DIMENTICANZA.

Molti oggetti, che sono stati da noi percepiti per mezzo de' sensi, a' quali non abbiamo prestato la nostra attenzione, ritornandoci di nuovo sotto i sensi, noi non li conosciamo, cioè non abbiamo il sentimento, di averli altre volte percepiti: ciò vale quanto dire, che al sentimento del *me* attuale, affetto dalle percezioni di questi oggetti, non si associa il sentimento del *me* in uno stato antecedente, affetto dalle stesse percezioni. Vi può dunque essere una riproduzione di sensazioni senza immaginazione, e perciò senza riconoscimento. La ragione di ciò è perchè l'immaginazione non può aver esistenza, senza un grado quale siasi di attenzione, e che senza l'immaginazione non può aver esistenza il riconoscimento.

Ma può avvenire che l'immaginazione riproduca una idea, che io ho avuta, senza il sentimento di averla avuta? Ciò può avvenire, ed avviene molte volte. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiero, che io mi trovo aver letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Quale è mai la ragione di questo fatto? Abbiamo detto, che la legge dell'immaginazione è: *la percezione passata ritorna tutta allorchè ne torna una parte*; ora questa legge per essere esattamente osservata, richiede che la

percezione, la quale ritorna, svegli un'altra percezione complessa, di cui essa fa parte; in conseguenza richiede che essa si trovi in due serie di percezioni; essa deve essere compresa nel sentimento del *me* attuale affetto da questa idea, e nel sentimento associato del *me* anche affetto della stessa idea in un altro stato antecedente. Ora, può avvenire che questa idea ritorni senza che ritornando svegli un'altra percezione complessa, di cui ella faceva parte; in tal caso non sarà riconosciuta. Se io ho avuto la percezione A, unitamente alla percezione B, ritornandomi A con C, mi ritornerà B; ma per lo riconoscimento di A è necessario che abbiano luogo nel mio spirito queste due serie di percezioni, cioè A C, A B; ora, può darsi che in vece delle quattro percezioni A C, A B, abbiano luogo solamente queste tre percezioni A C B; allora la percezione A essendo unica, non porta con sè il riconoscimento, siccome nol porta la percezione C, sebbene questa serve a far nascere la percezione B. Se avendo concepito il pensiero di risolvere una quistione, ho letto in un libro la soluzione della stessa, può avvenire, che ritornandomi in mente la quistione, questo pensiero riproduca quello della soluzione, senza riprodurre quello del libro in cui l'ho letta. In tal caso il pensiero della soluzione non si trova in due serie di percezioni, e non è unito col sentimento tanto del *me* presente, che del *me* passato, cioè del *me* in uno stato passato.

Da ciò segue, che quando l'immaginazione riproduce le idee, senza osservare esattamente la legge dell'associazione di cui ho parlato, non ha luogo il riconoscimento; l'immaginazione perciò può essere accompagnata dal riconoscimento, e può esserlo senza lo stesso.

Chiamo *memoria* la facoltà di riprodurre le percezioni degli oggetti, che sono stati altre volte sentiti, e che nel momento attuale sono assenti, e di riconoscerle. La memoria non è dunque una facoltà diversa dall'immaginazione, ma è la stessa immaginazione, la quale nel suo esercizio eseguisce esattamente la legge dell'associazione delle idee

L'oggetto immediato della memoria è l'io ne' suoi stati passati. Ad essa dobbiamo il sentimento della nostra identità personale, il quale, decomposto e ricomposto dall'attività analitica e sintetica dell'intelligenza, si cambia in giudizio, come appresso spiegherò.

Supponiamo, che avendo avuta la percezione A unitamente alla percezione B, riprodotta la percezione A per mezzo de' sensi, si riproduca la percezione B, per mezzo dell'immaginazione, senza che la percezione A si raddoppi: in tal caso, come abbiamo detto, non avremo il riconoscimento della percezione A. Supponiamo inoltre che la percezione B, riprodotta per mezzo dell'immaginazione, risvegli le percezioni socie C, D e si raddoppi, esistendo il fantasma B colle attuali percezioni sensibili, e co' fantasmi degli oggetti percepiti per mezzo de' sensi insieme colla percezione sensibile B, cioè colle percezioni C, D: avremo allora queste percezioni A B, B C D. Supponiamo di nuovo che lo spirito, attendendo alla percezione D, questa risvegli le percezioni socie A C, e si raddoppi, avremo nel tempo stesso questa serie di percezioni, A B, B C D; D A C: ma in tal caso avremo la percezione di A raddoppiata; nascerà, in conseguenza, il riconoscimento di A; ora un tal riconoscimento non è stato immediato alla riproduzione della percezione A, ma è venuto in seguito alla riproduzione della percezione D. Il riconoscimento della percezione A non immediato, ma *mediato*, cioè avvenuto per mezzo della riproduzione della percezione D, lo chiamo con Wolfio *reminiscenza*.

Gli esempi della reminiscenza sono frequenti nella vita umana. Ho veduto Tizio in un tempio seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone; Tizio mi ritorna dinanzi, io nol riconosco: egli mi dice: Ricordatevi, che mi avete veduto nel tal tempio; l'idea del tempio si risveglia allora, unitamente a quella delle persone, che erano unite a Tizio, e si raddoppia; poichè va unita tanto colle attuali percezioni sensibili, che co' fantasmi delle persone che io

aveva vedute nel tempio con Tizio: o, il che vale lo stesso, perchè va unita tanto col sentimento del *me* presente, che con quello associato del *me* affetto di modificazioni passate. Io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio: queste risvegliano l'idea di Tizio, la quale perciò si raddoppia, ed io allora dico a lui: Appunto me ne ricordo: io vi ho veduto nel tal tempio, in compagnia delle tali persone. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto-prodotto, non già dalla riproduzione semplice della percezione di Tizio, ma dalla riproduzione semplice delle percezioni delle persone che erano in compagnia di lui: un tal riconoscimento costituisce la *reminiscenza* o la *rimembranza*.

Non mi sembra perciò necessario di riporre la *reminiscenza* fra le facoltà elementari dello spirito: essa è una immaginazione in cui si eseguisce in un certo modo la legge dell'associazione delle idee, la quale, come tutte le leggi della natura, è feconda di risultamenti.

Aleune volte avviene che la riproduzione di una percezione produca un riconoscimento dubbio, in modo che presentato di nuovo sia a' sensi, sia all'immaginazione l'oggetto, dubitiamo se l'abbiamo percepito. La ragione di un tal fatto si è, che reso di nuovo l'oggetto presente allo spirito, l'immaginazione riproduce la sua percezione in un'altra serie di percezioni, ma in un modo sì oscuro, che se ne ha una coscienza molto languida.

Altre volte avviene, che riprodotta la percezione, riconosciamo di avere altre volte percepito l'oggetto; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo, e le altre circostanze in cui l'abbiamo percepito. La ragione di questo fatto si è, perchè riprodotta la percezione, l'immaginazione la riproduce in un'altra serie di percezioni; ma con questa diversità, che riproduce la percezione dell'oggetto con una chiarezza sufficiente, e le altre percezioni associate le riproduce in un modo sì oscuro, che se ne ha una molto languida coscienza.

Avviene ancora, che riprodotta la percezione ci sembri di averla altre volte avuta in un tal tempo, in un tal luogo, e nelle tali circostanze; ma dubitiamo se questa percezione attuale sia effettivamente la stessa, cioè dubitiamo se l'oggetto, che attualmente percepiamo, sia lo stesso di quello che abbiamo altre volte percepito. Sono stato, per cagion di esempio, più volte in un giardino: una volta sola ho veduto colà un uomo, che non aveva prima veduto: questo uomo mi ritorna in una strada per la seconda volta dinanzi: l'immaginazione mi riproduce la sua idea colla serie delle idee, le quali formano l'idea totale del giardino da me più volte veduto: l'idea di questo uomo si riproduce in un modo oscuro, laddove la serie delle altre idee parziali del giardino si riproduce in un modo sufficientemente chiaro; io dico allora: è certo che nel tal giardino ho veduto un uomo, che io non aveva mai veduto: mi sembra che sia quell'istesso che ora vedo, ma non potrei con certezza affermarlo.

Questo esempio mi presenta l'opportuna occasione di fare una distinzione fra *dimenticarsi* e *non ricordarsi*. Chi sa di avere avuto un'idea, e non può richiamarla chiaramente dice *essersene dimenticato*; chi non sa di averla avuta è quegli che *non si ricorda*.

Tutti i fatti intellettuali dunque, che riguardano la memoria, si spiegano per mezzo della immaginazione, e dei diversi modi in cui l'immaginazione eseguisce la legge dell'associazione delle idee.

Dugald-Stewart, il quale ci ha dato molte importanti osservazioni sulla legge dell'associazione delle idee, mi dà l'occasione di rilevare un errore ordinario su questa materia, in cui egli stesso è caduto. Il filosofo nominato scrive: « Questa tendenza, che hanno i nostri pensieri ad associarsi scambievolmente, è stata chiamata *associazione d'idee*; e per non cambiare un uso ricevuto, e sembrar di rivestire di vocaboli nuovi antiche opinioni, noi continueremo ad impiegare questa espressione. Io nondimeno

non posso dissimularmi, che essa non è affatto esatta. Se s'impiega, come si fa sovente, per designare le leggi che regolano la successione di tutti i nostri pensieri e di tutte le operazioni del nostro spirito, si dà al vocabolo *idea* un senso molto più esteso, che nol comporta l'uso della lingua. Il dottore Reid osserva con ragione che *la memoria, il giudizio, il raziocinio, le passioni, le affezioni, i disegni, in un vocabolo tutte le operazioni dello spirito, eccettuate quelle de' sensi, sono eccitate occasionalmente in una serie di pensieri; in modo che se noi ammettiamo, che la serie de' nostri pensieri è una serie d'idee, bisogna che il vocabolo idea disegni tutte queste operazioni diverse.*

« Continuando dunque ad impiegare, in questo soggetto, l'espressione ricevuta e consacrata da molti filosofi, io sono molto lontano dal non conoscere il vantaggio che si otterrebbe sostituendone una più precisa e più applicabile al fenomeno di cui abbiamo intrapreso l'analisi (1). »

Il vocabolo *idea* è stato ordinariamente impiegato a denotare la prima operazione dell'intelletto; ora, secondo Reid e Dugald-Stewart, si associano non solamente le nostre idee, ma si associano eziandio i nostri giudizi, i nostri raziocini, i nostri voleri, e generalmente tutte le modificazioni dello spirito quali sieno; allorchè dunque, concludono questi filosofi, si dà il nome di *associazione d'idee* all'associazione di tutti i nostri pensieri, il vocabolo *idea* denota eziandio non solamente ciò che gli antichi logici intendevano colla prima operazione dell'intelletto, ma eziandio i giudizi, i raziocini, i voleri, e qualunque altro pensiero del nostro spirito.

Ma mi sembra che i filosofi citati s'ingannano nel credere che i giudizi, i raziocini ed i voleri si associano. Mi sembra evidente, che l'associazione riguarda le sole idee. Che noi ripetiamo i giudizi, i raziocini e gli atti di volontà,

(1) Filos. dello spir. uma. dell'associazione delle idee.

che abbiamo altre volte avuto in noi circa un oggetto, è un fatto incontrastabile; ma non si deve confondere la ripetizione di questi pensieri colla associazione di cui parliamo. Non ogni ripetizione di una modificazione del nostro spirito è un atto d'immaginazione: quando rivedo un uomo, che io aveva altre volte veduto, questa rivisione non è già un atto d'immaginazione, non è un fantasma, ma è una percezione sensibile: similmente, quando io ripeto un giudizio, un raziocinio, un atto della mia volontà, questi atti, benchè ripetuti, non sono affatto fantasmi: si uniscono spesso a questi atti i fantasmi, quando con essi si unisce il riconoscimento, cioè il sentimento di averli avuti; ma questo sentimento nasce in seguito dell'associazione del sentimento del *me* in istati antecedenti, che segue al sentimento del *me* attuale. Non si deve confondere il sentimento del raziocinio col raziocinio stesso. Si può ripetere il sentimento del raziocinio, senza che il raziocinio si ripeta: il sentimento riprodotto del raziocinio rende bensì presente allo spirito il raziocinio fatto, ma noi molte volte ritroviamo difettosi i raziocini fatti, i giudizi che altre volte abbiamo pronunciato, i voleri che abbiamo altre volte avuto.

Allorchè il sentimento riprodotto rende presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte, possono avvenire tre casi: o lo spirito trova esatto questo raziocinio, o lo trova difettoso, o non pronuncia alcun giudizio sul raziocinio fatto, sulla sua verità o falsità: tanto nel primo che nel secondo caso, egli fa un nuovo raziocinio, il quale non deve riguardarsi come un effetto dell'immaginazione, ma della facoltà meditativa: nel terzo caso lo spirito ha solamente l'idea di un raziocinio senza ragionare.

Similmente fa d'uopo distinguere la riproduzione degli atti della volontà dalla riproduzione della coscienza o del sentimento di questi atti. Una tale distinzione mi sembra che ci venga somministrata da fatti intellettuali, che ci si presentano alla giornata. Allorquando io vi narro le risoluzioni che ho preso in certe circostanze della mia

vita, è certo che il sentimento di que' miei voleri, i quali in quelle circostanze ebbero esistenza nel mio spirito, si riproduce; ma è certo ugualmente, che ritrovandomi nel momento della narrazione in circostanze diverse, quei miei voleri non si riproducono. Io vi narro, che alla vista del pericolo di essere inseguito dai ladri, presi la risoluzione di fuggire; è certo, che nel narrarvi ciò io non rinnovo quella risoluzione; che cosa dunque in tal caso si riproduce nel mio spirito? Si riproduce certamente il solo sentimento di quel volere. Lo stesso avviene quando ritrovandoci in disposizioni contrarie, ci pentiamo di alcune risoluzioni prese: si riproduce allora la coscienza di quelle risoluzioni, ma le risoluzioni non si riproducono. La legge dell'associazione delle idee è la legge dell'immaginazione, e l'immaginazione non giudica, non ragiona, non delibera e non vuole. Un raziocinio, un giudizio, un volere, è una cosa o oggetto sensibile, poichè è sentito dal senso interno; esso può perciò essere immaginato, e l'immaginazione consiste nel riprodurre l'idea di questi atti.

L'associazione non riguarda dunque che le sole idee sensibili, cioè le idee sensibili degli oggetti esterni, e le idee sensibili del proprio *me* e delle sue modificazioni. L'associazione, come vedremo, influisce nei nostri giudizi, ne' nostri raziocini ec.; ma essa non riguarda direttamente che l'immaginazione, e non già gli atti della meditazione. Questa legge dell'associazione delle idee sembra essere una legge primitiva della nostra natura intellettuale. Dugard-Stewart ha rilevato questa verità contro Reid.

« Reid (egli dice) sembra credere che l'associazione delle idee non può essere riguardata come una facoltà primitiva o come un fatto impossibile a spiegare ed a risolvere in altri fatti conosciuti. Io penso, egli dice, che i principii o le facoltà primitive dell'anima, delle quali è impossibile render conto altrimenti che dicendo di esser tale la nostra costituzione, sono in numero più grande di quello che si crede comunemente. Ma da un altro lato

non bisogna moltiplicarli senza necessità. Queste serie di pensieri, che ci sono divenute familiari per una frequente ripetizione, si offrono in seguito da sè stesse alla nostra immaginazione, e non sembrano supporre alcuna altra facoltà primitiva se non che il potere dell'abitudine.

« Mi è impossibile soscrivere a questa decisione; la ragione è che io credo più filosofico di risolvere il potere dell'abitudine nella facoltà di associazione, che di risolvere l'associazione in abitudine (1). »

Questa osservazione mi sembra esatta. Gli abiti intellettuali, come vedremo, consistono in certe facilità, le quali si possono spiegare colla rapidità di alcune associazioni, ma ogni facilità di qualunque atto suppone necessariamente la facoltà naturale d'incominciarlo.

LEZIONE LXXXIX.

DELL'IMMAGINAZIONE CONSIDERATA RIGUARDO AL PRESENTE
ED AL FUTURO.

L'immaginazione, che abbiamo considerato sino a questo momento, non riguarda che il passato. Ma sembra che vi sia un'immaginazione, la quale ha per oggetto il presente ancora, ed altra la quale ha per oggetto il futuro. Se io, per cagion di esempio, ho più volte udito parlare un uomo, presente a' miei occhi, di maniera che il suono della sua voce si è associato alle percezioni della vista che il suo corpo mi ha destato; udendolo parlare, senza vederlo affatto, le sensazioni del suono sveglieranno il fantasma della percezione visibile del suo corpo; in modo che l'idea della forma e figura del suo corpo e del colore di esso si risveglierà tosto nel mio spirito. Ma non ha luogo solamente questo fantasma; si unisce ad esso la credenza, o la convinzione in me della realtà dell'og-

(1) Loc. cit.

getto del fantasma: io suppongo che un tal corpo è esistente nel luogo da cui giudico che mi vengono le sensazioni del suono di cui parlo. Quando io, rivedendo un luogo, in cui ho veduto questo uomo, o il fantasma di questo stesso uomo, oppure quando questo fantasma nasce in me, all'udirne pronunciare il nome, essendo l'uomo assente, io non credo questo uomo presente nel detto luogo, nè innanzi a' miei occhi; ma quando odo la voce di lui in una stanza contigua a quella ove io sono, non solamente l'immagino, ma lo credo presente nella stessa stanza contigua a quella ove sono. Fa d'uopo dunque distinguere queste due differenti specie di fatti e di fantasmi; nel primo caso l'oggetto del fantasma non si riguarda come presente e reale, laddove come presente e reale si riguarda nel secondo. La immaginazione perciò sembra, che non solamente abbia per oggetto il passato e l'oggetto assente, ma eziandio l'oggetto presente.

« Io suppongo, che entrando in un appartamento sia colpito dall'odor di una rosa, sebbene la rosa stessa non si offra a' miei sguardi. Le idee della sua forma e del suo colore si dipingono di seguito alla mia immaginazione. Il mio spirito allora le rapporta ad un oggetto, la cui presenza nol modifica, ma di cui egli suppone l'esistenza. Io grido: *Vi è sicuramente qui un mazzetto di rose.* Io ne sono presso a poco così certo, come se l'avessi veduto e toccato. Lo stesso mi accade allorchè odo in un'anticamera vicina l'accento della voce di un amico; io non dubito che egli non sia là, sebbene le mie braccia non lo prendano ancora. Io conosco o credo conoscerè un fatto che non percepisco: *eccolo!* io grido, alzandomi per andare a lui; e se mi si domanda, come io so che egli è là? *Non è forse,* dico io allora, *come se lo vedessi?* »

« Vi è dunque in qualche modo una maniera di vedere senza vedere, o per meglio dire di supporre fatti che non percepiamo. Ora, io estendo a questi nuovi atti del nostro spirito il nome generale di *giulizii* (1). »

(1) Degerando, *Des signes, ec* Par. 1, e p. 2.

Sembra inoltre che l'immaginazione non solamente si estenda ad un presente, che altre volte è caduto sotto i sensi, e che può cadervi ancora, ma che si estende ad un presente, che non è mai stato un oggetto sensibile, e che non può mai divenir tale. Allorchè gli altri corpi umani, diversi del nostro, colpiscono i nostri sensi, noi immaginiamo in ciascuno di essi uno spirito simile al nostro: noi immaginiamo in ciascuno di questi spiriti modificazioni simili alle nostre, immaginiamo in ciascuno di essi sensazioni simili alle nostre, idee, giudizj, raziocini, voleri, desiderii, passioni, ec.; in una parola noi trasportiamo il nostro proprio *me* in ciascuno di questi corpi; in forza di questa immaginazione, noi intendiamo il loro linguaggio e parliamo ad essi.

Ma in effetto lo spirito degli altri uomini non è mai caduto sotto i nostri sensi, e non può mai cadervi: le sole cose sensibili per noi sono i loro corpi, e le modificazioni di questi corpi. L'immaginazione pure sembra estendersi a ciò a cui non giunge la memoria: se io, per cagion di esempio, vedo un manoscritto, immagino un uomo che l'ha scritto, sebbene non abbia mai veduto quest'uomo; osservando sulla polvere le tracce che le ruote di un carro vi hanno lasciato, noi immaginiamo che questo carro vi ha passato in un tempo antecedente al momento attuale. L'immaginazione estende pure il suo impero sul futuro: vedendo un lupo che insegue un agnello io prevedo che il raggiungerà e lo divorerà: vedendo il baleno immagino il tuono come futuro.

La forza dell'immaginazione riguardo al futuro è molto estesa; le ansietà per le cose che si desiderano, le inquietudini, le agitazioni, le angustie per le cose che si paventano, tutte derivano dall'immaginazione del futuro.

Pare, in conseguenza di ciò che ho detto, che la immaginazione non possa limitarsi al solo passato, ma che i suoi parti abbiano anche luogo, non solo fra le realtà presenti ma eziandio fra le realtà che saranno; e che ri-

guardo al passato ella non possa limitarsi nè anche a ciò che è caduto sotto i sensi, ma che abbracci eziandio ciò che da' sensi non è stato percepito.

Ma mettiamo maggior esattezza ne' nostri pensamenti, e vediamo, se mai sia possibile, di sviluppare il caos delle opinioni filosofiche e determinare il linguaggio psicologico.

Che vi sia nello spirito umano una facoltà di riprodurre, nell'assenza di un oggetto sensibile che è stato percepito per mezzo de' sensi, la sua idea, è un fatto incontestabile; e dovendo il filosofo dare un nome a questa facoltà, non le può contrastare il diritto di chiamarla *immaginazione*, e chiamar *fantasmi* le idee da essa riprodotte. Ciò supposto non debbonsi confondere i fantasmi colle idee delle cose presenti, che in qualunque modo operano sui nostri sensi, nè colle idee delle cose future o possibili; e neppure colle idee delle cose passate, che hanno colpiti i nostri sensi; i fatti dunque rapportati non possono riferirsi all'immaginazione propriamente detta, e perciò o debbonsi spiegare col concorso di più facoltà, fra le quali vi è pure compresa la immaginazione, oppure debbonsi riferire ad altre facoltà elementari dello spirito umano.

Se è molto importante il non confondere il senso coll' intelletto, è anche ugualmente importante il non confondere l' intelletto colla immaginazione. Se il senso non giudica, all' immaginazione è pure estraneo il giudicare. L' attribuire dunque giudizi all' immaginazione è un confondere la *passività* dell' anima colla sua *attività*. Io convengo che l' anima essendo una, le sue passioni sono ordinariamente accompagnate dalle azioni; ma sempre la psicologia deve distinguere le une dalle altre. Allorchè, udendo la voce di un mio amico nella vicina anticamera, credo ivi presente il corpo di lui, questa credenza non è il semplice effetto dell' immaginazione, ma l' azione del giudizio vi concorre a formarla. Io riferisco il mio fantasma ad un oggetto reale, in forza di un giudizio: dico in

me stesso, udendo la voce del mio amico nella vicina camera: *egli è nella vicina stanza*; ciò vale quanto dire: *l'amico che è nella mia immaginazione, è presente nella vicina stanza*: questo giudizio si forma con tal rapidità, che sembra confondersi col fantasma. Ma come ha luogo nel mio spirito un tal giudizio? Le leggi della mia natura mi obbligano a riferire allo stesso corpo le diverse impressioni, che esso mi produce per mezzo de' miei sensi: così allorchè vedendo il mio amico, ascolto la voce di lui, riferisco a lui stesso non solamente le sensazioni della vista, che egli mi desta, ma eziandio quelle del suono; ciò supposto, allorchè odo la voce del mio amico nella stanza vicina, io ricevo una sensazione: la sensazione è legata colla realtà dell'oggetto sentito: io dunque giudico reale il corpo da cui questa sensazione mi viene: ma questo corpo è lo stesso dell'oggetto del fantasma attuale; io dunque devo giudicar reale l'oggetto del mio fantasma; non vi è dunque qui alcun mistero: noi non abbiamo bisogno di far che l'immaginazione sola si estenda agli oggetti reali e presenti; non abbiamo bisogno di attribuire all'immaginazione il giudicare.

Quando io, vedendo camminare un corpo umano; lo credo animato da uno spirito simile al mio, non formo un giudizio risalendo dall'effetto alla causa, giusta la nota legge dell'analogia: *effetti simili derivano da cause simili*?

Similmente quando vedendo il baleno prevedo il tuono, eseguisco un giudizio analogico, giusta il principio: *cause simili sono seguite da effetti simili*; e la stessa funzione eseguisce il mio pensiero, allorchè vedendo le tracce delle ruote di un carro sulla polvere, giudico che un carro vi è passato: tutti questi atti trascendono i fantasmi, ma sono le operazioni dell'intelletto sui fantasmi.

Parlando della sintesi io ho trattato della sintesi immaginativa, l'ho divisa in sintesi immaginativa civile ed in sintesi immaginativa poetica: i prodotti della prima sono

possibili, poichè l'uomo può farli esistere al di fuori del suo pensiero, i prodotti della seconda sono meramente immaginari; ma queste due specie di sintesi non si debbono affatto confondere coll'immaginazione propriamente detta, di cui al presente mi occupo. Importa poco qual nome si dia alle diverse modificazioni dello spirito, purchè si distinguano quelle che son distinte, e non si confondano le modificazioni passive colle modificazioni che derivano dall'attività dell'anima.

Ma sviluppiamo meglio questa distinzione fra gli effetti dell'immaginazione e quelli dell'intelletto. Leibnizio ha bene osservato, che noi siamo empirici nella massima parte delle nostre azioni. Ma che cosa vuol dire essere empirici? Wolfio scrive: « *Homines in actionibus suis dicuntur empirici qui secundum experientiam actiones suas moderantur. In actionibus autem suis rationales dicuntur, qui secundum rationem easdem moderantur* (1). »

Ma che cosa mai significa il regolare le proprie azioni secondo l'esperienza? Wolfio aveva nel paragrafo antecedente al citato, posto la seguente proposizione: « *Qui actiones suas secundum experientiam moderantur, in casu simili imitantur olim facta.* »

Ma, dico io, per imitare ciò che abbiamo praticato in un caso simile, è necessario che il caso presente risvegli l'idea del caso passato: ora l'immaginazione segue la legge dell'associazione delle idee; da ciò concludo, che gli uomini sono empirici nei loro pensieri, allorchè questi sono determinati dalla sola legge dell'associazione delle idee. Io confermo la mia definizione coll'osservazione circostanziata dei fatti particolari della nostra natura.

Io ho distinto il *sentimento dell'identità personale* dal giudizio, che fa l'intelletto su questa identità: il primo è determinato dalla sola legge dell'associazione delle idee:

(1) *Psych. emp.*, § 502.

col sentimento del *me* modificato dalle attuali modificazioni, si associa il sentimento riprodotto ossia il fantasma del *me* passato: la percezione del *me* attuale, associata col fantasma del *me* passato, sentita dalla coscienza, costituisce il sentimento dell'identità personale, e noi siamo solamente empirici, secondo il linguaggio wolffiano, in questo sentimento. Allorchè si decompone e ricompone questo sentimento, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così la percezione del *me* colla modificazione attuale *A*, per esempio, offre insieme due percezioni: la immaginazione del *me* colla modificazione passata *B* offre insieme altre due percezioni. Allorquando queste quattro percezioni sono unite prima di esser decomposte e ricomposte, offrono il *sentimento dell'identità del me*; allora poi che sono divise e riunite offrono il giudizio: *Io che sono B sono quell'istesso io che fui A*.

Allorchè rivedendo in una villa un uomo, ch'io aveva veduto in un tempio, l'immaginazione mi riproduce l'idea di questo uomo coll'idea del tempio, e con altre idee socie, lo spirito ha la coscienza di questa idea come riprodotta due volte: limitandosi all'atto semplice della coscienza, non ne ha che il semplice riconoscimento; o, per parlare col linguaggio di Wolfio, la *memoria sensitiva*; ma quando facendo l'analisi di questo gruppo di percezioni, e ricomponendolo poi colla sintesi, egli dice in sè stesso: *Questo uomo che presentemente è nella villa è lo stesso di quello che fu ieri nel tempio*, allora pronuncia un giudizio sull'identità dell'oggetto, o ne ha, secondo parla Wolfio, la *memoria intellettuale*.

L'immaginazione interviene ancora a darci il *sentimento della privazione*, che ha molta influenza sui nostri piaceri e sui nostri dolori; questo sentimento poi decomposto e ricomposto dall'intelletto, si converte in giudizio. Il *sentimento della privazione* consiste nella coscienza di alcune idee associate; vedo un uomo vivente:

lo rivedo morto: questa seconda visione risveglia il fantasma dell' uomo stesso vivente: il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte, la quale è la privazione della vita; questo sentimento di privazione si converte in giudizio, allorchè vedendo il cadavere dell' uomo, che io aveva veduto vivo esclamo: *oh! egli è morto! come, ciò è avvenuto?* Vedo una stanza illuminata, la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce: io posso convertire questo sentimento in giudizio pensando, *che la luce, la quale illumina attualmente la stanza, è minore di quella che l' illuminava altra volta.* La immaginazione dunque non giudica, ma somministra materiali per giudicare.

Se io odo la voce di un mio amico nella stanza contigua, e, perchè occupato da altri pensieri, non vi presto attenzione, la sensazione della sua voce risveglia l' idea del suo corpo, che mi era stata data dalla vista; e questa idea è riferita allo stesso corpo di cui mi viene il suono della voce: fin qui, per quel che mi sembra, lo spirito è solamente passivo; ma quando, all' udir la voce dell' amico nella vicina stanza, egli con sorpresa esclama: *Oh! egli è già venuto!* si unisce all' insieme della sensazione e del fantasma eziandio il giudizio.

Mi piace a questa occasione trascrivere una osservazione del celebre Bossuet, nel capitolo primo della sua opera della conoscenza di Dio e di sè stesso: essa è la seguente: « Sebbene le nostre sensazioni sieno differenti, vi è nell' anima una facoltà di riunirle. Perchè l' esperienza c' insegna, che non si fa se non che un oggetto sensibile di tutto ciò che ci colpisce insieme, eziandio per mezzo di sensi differenti, principalmente quando il colpo viene dallo stesso luogo. Così quando io vedo il fuoco di un certo colore, che io sento il caldo che esso mi cagiona, e che odo il rumore che esso fa, non solamente vedo questo colore, sento questo calore, ed odo questo rumore, ma

sento queste sensazioni differenti come provenienti dallo stesso fuoco. Questa facoltà dell'anima, che riunisce le sensazioni, o sia solamente una sequela di queste sensazioni, che si uniscono naturalmente, quando vengono insieme, o faccia parte della immaginativa, questa facoltà, dico, qualunque ella siasi, intanto che essa non fa che un solo oggetto di tutto quanto colpisce insieme i nostri sensi, è chiamata il *sensu comune*. »

Allorchè vedendo impresse sulla polvere le tracce delle ruote di un carro, l'immaginazione mi presenta l'idea di un carro, non giudico ancora: io giudico allorchè percepisco la relazione di causalità fra le vestigia osservate ed il passaggio del carro. Alla vista di un effetto l'immaginazione associa l'idea della causa sperimentale: come alla vista della causa sperimentale associa l'idea dell'effetto sperimentale; ma non bisogna confondere queste associazioni co' giudizi sulla causalità. L'immaginazione interviene a presentare il fantasma, che è una delle idee elementari di siffatti giudizi; ma è impotente, non altrimenti che il senso a produrre i giudizi.

Riguardo all'aspettativa del futuro simile al passato, io ho creduto ancora, che si possa distinguere il *sentimento* di questa aspettativa dal ragionamento analogico, che deduce il futuro. Allorchè vedendo acqua, molestato dalla sete, attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni, le quali concorrono a produrre questa aspettativa: 1.° la percezione visuale dell'acqua presente; 2.° la percezione delle altre acque passate riprodotta dalla prima; 3.° la percezione degli atti di bere passati; 4.° la percezione dell'estinzione della sete in seguito del bere, anche come passata. Più, nella riproduzione delle percezioni entra eziandio la nozione del futuro; poichè l'atto di bere si deve riguardare come futuro riguardo al bere. Ora, supponiamo che la percezione indicata nel numero 2.° sia eclissata e sparisca, allora rimarranno le percezioni denotate ne' numeri 3.° e 4.°,

colle idee del futuro relativo da cui sono accompagnate, ed essendo necessario che queste percezioni sieno per loro natura associate alla percezione dell'acqua a' nostri occhi presente, lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente gruppo di percezioni: 1.^o dalla percezione dell'acqua presente; 2.^o dalla percezione dell'atto di bere come futuro; 3.^o dalla percezione dell'estinzione della sete come futura. Egli avrà coscienza di tutte queste percezioni, ed in questa coscienza per lo appunto consiste il *sentimento della credenza, o dell'aspettativa del futuro simile al passato*.

Io suppongo come un fatto, che non può essermi contrastato, e di cui parlerò trattando degli abiti, che la frequente ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell'acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità percezioni simili. La rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per noi, fa sì che essendo disgiunte da un grado di attenzione qualsiasi, sieno obliate il momento appresso in cui si sono avute; ma le percezioni dell'atto di bere e dell'estinzione della sete, guadagnando la nostra attenzione, ci rimarranno: queste percezioni dunque, cadute in oblio le loro socie passate, si riuniranno coll'idea del futuro da cui sono accompagnate, alla percezione dell'acqua attuale: lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme, e questo atto unico di coscienza costituisce, come ho detto, il *sentimento della credenza o dell'aspettativa del futuro simile al passato*.

Molti fatti vengono in conferma di questa spiegazione. Avendo percepito un oggetto un gran numero di volte, vedendolo ne provo un riconoscimento molto rapido. Ora, un tal riconoscimento, come ho detto innanzi, suppone che la percezione di questo uomo si ripeta in diverse serie; intanto non ci ricordiamo di questa ripetizione, poichè la rapidità con cui si eseguisce non ce la fa osservare. È

dunque conforme all'analogia de' fatti il supporre, che quando un oggetto, la cui specie ci è familiare, colpisce i nostri sensi, le percezioni degl'individui simili si riproducano con tal rapidità, che sono tosto obbliate. Intanto, se lo stato del nostro spirito è tale, che le idee si associeranno colla percezione dell'oggetto presente.

Wolfio, come ho detto altrove, nel § 210 della psicologia empirica, riferisce che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi reso famigliari alcuni cantici ecclesiastici, tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere, che la poesia greca avesse la rima, e che i versi dei tre poeti nominati fossero versi colla rima. È stato necessario, per disingannarlo, esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso di trovare il contrario di ciò che credeva. Questo uomo aveva obbliata la circostanza della diversa desinenza de' versi di Omero, Esiodo e Pindaro, ed alla idea della poesia di questi autori avea associato quella della rima, che gli era resa abituale ne' cantici ecclesiastici.

Hobbes temeva le apparizioni de' morti, e ciò malgrado gl' insegnamenti della sua filosofia. Bayle osserva su questo fatto, che i principii della filosofia obbesiana dimostravano l'impossibilità di queste apparizioni; ma non è ciò di cui si tratta. Hobbes credeva forse che i morti sieno alcune volte apparsi agli uomini? Se non aveva credenza, come temeva le loro apparizioni? Si può rispondere, giusta la dottrina da me stabilita, che questo timore era un effetto dell'associazione abituale di alcune idee, che egli aveva contratto nella sua primitiva educazione. Egli aveva associato all'idea delle tenebre quella di queste apparizioni: non era perciò in suo potere, qualunque persuasione avesse in contrario, che questa idea non si associasse a quelle tenebre, e che non vi producesse quella impressione di terrore, che soléva produrgli nella fanciullezza. Ora, la volontà si deter-

mina in forza delle impressioni, che gli oggetti fanno sullo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi; Hobbes dunque, malgrado la sua persuasione in contrario, doveva temere le apparizioni de' morti ed evitare di rimaner solo nelle tenebre.

La distinzione degli atti dell' intelligenza da quelli dell' immaginazione è molto importante. Gli scettici in tutti i tempi, per provare l' impotenza dello spirito umano a conoscere il vero, hanno obbiettato le illusioni dei sensi e dell' immaginazione, e per esempio delle ultime hanno addotto i sogni e le visioni della follia. La risposta precisa a tali obbiezioni si è il dire: 1.° l' errore e la verità consiste nel giudizio; finchè l' essere intelligente non giudica e non dice in sè stesso *è* o *non è*, non vi è nel suo spirito nè verità, nè falsità; 2.° il senso e l' immaginazione non giudicano; 3.° lo spirito per giudicare rettamente deve esser padrone di sè stesso ed in possesso della sua propria attività; ora, tale non è lo spirito nei sogni e nella follia.

LEZIONE XC.

DELLA VOLONTÀ, E PRIMIERAMENTE DELLA SUA ATTIVITÀ.

Non mi è stato possibile, parlando delle facoltà dell' anima, di non far menzione della *volontà* o facoltà di volere, e dal riguardarla come il principio e la sorgente di tutte le azioni dello spirito umano. Ma questa facoltà merita un esame particolare: in essa è la radice del bene e del male morale, della virtù e del vizio.

Se mi si domanderà: *Che cosa è la volontà?* risponderò: la volontà è la facoltà di volere; e se mi si domanderà di nuovo: *Che cosa è il volere?* io risponderò che il volere è un atto semplice, che non può definirsi, e che non abbiamo altro mezzo, per averne la nozione, se non che di diri-

gere la nostra attenzione su questo atto, che a noi presenta il sentimento interiore.

Noi sappiamo che il volere è seguito da alcune modificazioni, che hanno esistenza nel nostro spirito o nel nostro corpo: se, per cagion di esempio; voglio meditare sull'aritmetica, a questo atto della mia volontà seguiranno successivamente nel mio spirito le nozioni dell'unità, de' diversi numeri, della legge della numerazione, delle quattro operazioni aritmetiche, e così seguitando. Se voglio far cessare questi pensieri, essi cesseranno. Similmente all'atto di voler camminare seguirà nel mio corpo il moto di camminare, ed all'atto di voler la quiete del mio corpo cesserà il moto del camminare. L'esperienza interna dunque c'insegna, che noi abbiamo il potere di volere o non volere alcune cose; e che in seguito di alcuni di questi voleri, hanno esistenza gli oggetti voluti; cioè, che in seguito di alcuni voleri cominciano, continuano o cessano alcuni pensieri nel nostro spirito, e cominciano eziandio, continuano o cessano alcuni moti nel nostro corpo.

Ciò ha fatto che si distinguano i pensieri in *involontari* ed in *volontari*, e che ancora i moti del nostro corpo si distinguano in moti *involontari*, chiamati pure moti *meccanici*, ed in moti *volontari*. I pensieri involontari sono quelli, che sono indipendenti dalla nostra volontà; i volontari sono quelli che dalla volontà dipendono. Se avendo diretto i miei occhi su di un libro, io ricevo le sensazioni che mi destano i caratteri alfabetici, e' con queste sensazioni si svegliano i fantasmi de'suoni, e coi fantasmi dei suoni i fantasmi degli oggetti da' vocaboli denotati, tutti questi pensieri, qualora io leggo senza sapere precedentemente il contenuto delle pagine che leggo, debbono riguardarsi come involontari. Ma se all'occasione di una proposizione, che leggo nello stesso libro, io dirigo la meditazione sulla verità o la falsità della proposizione che ho letta, i pensieri tutti, che hanno luogo nel mio spirito nel corso della meditazione, debbono riputarsi volontari. Similmente

i moti, che servono alla conservazione della mia vita, come la circolazione del sangue, il moto del cuore, sono involontari, il moto del camminare, dello scrivere, del parlare sono moti volontari.

Su questa stessa osservazione è appoggiata la distinzione degli atti dalla volontà in *atti elicit*i ed in *atti comandati*. Gli atti elicit*i* sono i nostri stessi voleri: gli atti comandati sono gli oggetti voluti, che dipendono da' nostri voleri. Quindi bisogna distinguere gli atti elicit*i* dalla loro efficacia, ossia dalla loro esecuzione. Se il mio braccio è colpito, mentre io dormo, da paralisia, svegliandomi e volendolo muovere, esso non si muoverà: in tal caso l'atto elicit*o* del mio volere non è seguito dall'atto comandato del moto del mio braccio, esso è un volere inefficace.

Che cosa è mai la *libertà*? la *libertà* consiste nel potere di porre un volere e di non porlo. Nel potere di non porre un volere si comprende tanto il potere di porre un volere contrario, quanto il potere di sospendere qualunque risoluzione sull'oggetto. Se mi si propone, per cagion di esempio, di andar domani al passeggio, io posso porre il volere di andarvi e posso non porlo; e posso eziandio porre il volere contrario, cioè il volere di non andarvi. Io ho dunque tre partiti presenti; posso dire in me stesso: voglio andare al passeggio, e voglio non andarvi; e posso eziandio rimanere irresoluto, e non porre nè il volere di andarvi, nè il volere di non andarvi.

Ma non è necessario, per l'atto libero, che vi sieno tutti e tre questi partiti da prendere: basta che l'anima abbia il potere di porre il volere di A ed il non volere di A, acciò qualunque di questi voleri sia un volere libero. Ciò accade in tutte le cose, che si propongono all'uomo di dover esser fatte immantinenti, e per le quali egli non ha alcun tempo di deliberare: se una madre, per cagion di esempio, vede il suo pargoletto che precipita nel fuoco, ella non ha certamente il tempo di deliberare: ella deve o accorrere subito e soccorrere il suo figliuolo, oppu-

re lasciarlo bruciare dal fuoco; l'atto di correre verso il figliuolo si presenta a lei da doversi eseguire immantinenti.

Il volere una cosa esclude il non volere la stessa cosa, ma non già il potere di non porre il volere; questo potere, di non porre il volere che si pone, conviene allo spirito umano *in senso diviso*, come suol dirsi, non già *in sensu composito*; vale a dire, che nell'atto ch'egli ha voluto una cosa, poteva non volerla, sia sospendendo la risoluzione, sia almeno ponendo il volere contrario; e che dopo averla voluta può cessare di volerla: ma non s'intende già ch'egli ha il potere di unire insieme il volere ed il non volere. Questo potere è un dato della coscienza, e perciò l'atto libero è quello di cui si ha insieme la coscienza dell'atto e del potere di non porlo: l'atto di cui io qui parlo è l'atto interno del volere, poichè la coscienza non percepisce immediatamente, se non che ciò che è interno allo spirito.

La libertà consiste dunque *nel potere di porre un volere e di non porlo*. Affinchè dunque si possa legittimamente attribuire la libertà alla volontà, è necessario che lo spirito umano sia *attivo ne' suoi voleri*; ciò vale a dire, che lo spirito sia una vera causa efficiente de' propri voleri; e che questi voleri non sieno prodotti da una causa quale siasi esterna allo spirito stesso o da esso diversa. Una tale libertà è quella che dicesi nelle scuole *libertà della coazione*. Ma questa sola libertà non è sufficiente a costituire la vera libertà dell'uomo, chiamata eziandio *libero arbitrio*. È necessario che lo spirito umano non sia determinato necessariamente dalla sua natura ne' suoi voleri particolari, in modo che non possa non volere ciò che vuole. Questa libertà è quella che chiamasi nelle scuole la *libertà della necessità della natura*. L'atto libero non solamente è opposto a ciò che è prodotto da una causa esterna, al violento, ma è eziandio opposto a ciò che è naturale e necessario.

« Per la *libertà* di un agente morale (così Reid) io intendo il potere ch' egli esercita sulle determinazioni della sua volontà. Se facendo un' azione, l' agente aveva il potere di volerla o non volerla, egli è stato libero in questa azione; ma se tutte le volte che opera volontariamente, la determinazione della sua volontà è la conseguenza necessaria di qualche cosa involontaria nello stato del suo spirito o di qualche circostanza esterna, egli non è libero; non possiede ciò che io chiamo la libertà di un agente morale: egli è lo schiavo della necessità.

« Gli animali non hanno la facoltà di reggere sè stessi; quelle fra le loro azioni, che si possono chiamare *volontarie*, sembrano invariabilmente determinate dall' appetito o dalla passione, dall' affezione o dall' abitudine attuale la più pressante. Tale sembra essere la legge della loro costituzione. Essi cedono a questa legge come le cose inanimate cedono alle leggi del mondo fisico, senza conoscerle e senza volere ubbidirle (1). » Ma vi è nello spirito umano siffatta libertà? Ciò vale quanto ricercare: l' umana volontà è ella dotata tanto della libertà della coazione, che della libertà dalla necessità della natura?

Io sento, per cagion di esempio, che avendo un libro in mano è in mio potere tanto l' aprirlo e leggerlo quanto il non aprirlo e non leggerlo: ciò vale come dire, che è in mio potere tanto il porre il volere di aprire il libro e leggerlo, quanto di non porlo; e che quando voglio aprire il libro, ho la coscienza di questo volere e del potere di non volere aprire il libro; il che vale quanto dire, che ho il potere di sospendere la risoluzione, ed anche di determinarmi a non aprirlo. Se leggo il libro, io sento che ho il potere di far cessare la lettura, il che importa il potere di far cessare il volere

(1) Saggio IV della libertà degli agenti morali.

di leggerlo: io sento, in conseguenza, che questo volere viene da me, e che sono io che lo pongo, e gli do l'esistenza, e che perciò io sono la vera causa efficiente di un tal volere.

Ma io sento, che non son io la causa efficiente delle mie sensazioni: esse sono effetti, che hanno esistenza in me, ma la cui causa efficiente è fuor di me: così le sensazioni si mostrano alla mia coscienza.

Allorchè giudico, che quattro è la metà di otto, son io la causa efficiente di questo giudizio; ma non ho il potere di pensare, che quattro non è la metà di otto. Questa analisi de' fatti sottomessi alla mia coscienza mi mostra, che vi sono in me modificazioni di cui io non sono la causa efficiente; che ve ne sono altre di cui sono la causa efficiente, ma che non ho il potere di togliere e di cambiare; e che ve ne sono altre di cui io sono non solamente la causa efficiente, ma che ponendole, serbo insieme il potere di non porle: queste ultime sono *voleri*. La mia volontà è dunque fornita non solamente della libertà della coazione, ma eziandio della libertà dalla necessità della natura. Il domma del libero arbitrio è dunque poggiato sul senso intimo del proprio essere.

L'esistenza del bene e del male morale è attestata dalla coscienza di ciascun uomo. Noi non possiamo non riguardare come un uomo detestabile e degno di pena un uomo crudele, e come amabile, degno di lode e di premio un uomo benefico. Ma può egli esistere bene e male morale nel sistema della necessità? Supponendo un uomo, che in tutti i casi fosse fatalmente determinato a fare il bene, certamente questo uomo non sarebbe mai colpevole, ma avrebbe egli qualche titolo alla stima ed all'approvazione morale di coloro i quali sapessero che egli opera necessariamente? Si potrebbe applicare a costui il motto di un antico su Catone: *Egli è buono, perchè non può essere altrimenti*. Ora questo motto, se si prende nel senso stretto e letterale, non è l'elogio di

Catone, ma del suo naturale, che era l'opera di Dio, e non la sua. Supponendo dall'altra parte un uomo fatalmente determinato a fare il male, egli può eccitare la compassione, ma in niuno modo la disapprovazione morale. Egli farebbe il male, per non poter fare altrimenti.

Questa legge, che ciascuno sente in sè stesso: *La virtù merita premio, il vizio merita pena* annuncia il sentimento indelebile della libertà. Il rimorso, che segue il delitto, l'annuncia egualmente. I difensori della necessità oppongono a ciò che ho detto: 1.^o che il sentimento della nostra attività può essere in noi, senza che fossimo attivi: 2.^o che noi non possiamo essere attivi. Queste obbiezioni attaccano la *libertà della vocazione*.

Altri fatalisti con Collins ammettono, che l'uomo è un agente; ma pretendono, che egli sia *un agente necessario*, e che ammettendo un agente libero si distrugge il principio della causalità: *non vi è effetto senza una causa*. Tutti i fatalisti finalmente pretendono di trovare un' opposizione evidente fra il domma della libertà e quello della Provvidenza. Fa d'uopo esporre queste difficoltà e confutarle.

Io sono sorpreso sulle prime vedendo che filosofi amici della virtù e della religione abbiano potuto riguardare come illusorio il sentimento della nostra attività, tali sono il cartesiano Silvano Regis, e l'autore della Teodicea; il primo scrive: « Per dare una idea distinta della volontà in generale presa per una semplice facoltà dell'anima, si deve dire, *che essa è la potenza che ha l'anima di affermare o di negare; e di fuggire o di abbracciare ciò che l'intendimento le rappresenta come vero o falso, o come buono o come malo*.

« Io so bene, che si riguarda comunemente l'anima come una cosa che si determina da sè stessa e per sè stessa, e per conseguenza come una cosa che è attiva di sua natura; ma io so bene ancora, che quest'azione o

efficacia dell' anima non è appoggiata che sul pregiudizio de' sensi, il quale fa che si attribuiscono all'anima, ed in generale a tutte le cause seconde, delle vere azioni, benchè esse non possano produrne che sieno tali.

« Quando io assicuro che il tutto è più grande della sua parte, egli è Dio, il quale fa, che io assicuri questa verità piuttosto che un' altra; ma egli lo fa non per sè stesso ed immediatamente, ma per le idee del tutto e della parte che sono in me (1).

Chi mai non resterà sorpreso osservando che l' autore citato enuncia con franchezza proposizioni, che l' autorità della coscienza chiaramente smentisce? Abbiamo noi forse il potere di affermare e di negare che quattro più quattro sono eguali ad otto; che tutti gli angoli di un triangolo sono eguali alla somma di due angoli retti? Chi non sente in sè, che queste affermazioni sono necessarie, e che non abbiamo il potere di negare che quattro più quattro sieno eguali ad otto, e che tutti gli angoli del triangolo sieno eguali a due retti? Come rispondere nella classe de' fatti volontari e liberi i fatti necessari dell' intelligenza?

Come asserire che l' attività dell' anima è un pregiudizio de' sensi? I sensi percepiscono forse ciò che è intorno all' anima? Il percepire il soggetto pensante e ciò che in esso avviene, non è forse la funzione esclusiva della coscienza e l' impossibilità d' introdurre in essa l' illusione?

Se la coscienza è verace, quando mi assicura che io esisto, e che penso, perchè non sarebbe verace quando mi assicura che sono io che comparo l' idea di tutto col l' idea di parte, e che in conseguenza di questa comparazione giudico che il tutto è più grande della sua parte? Come confondere i fatti attivi dell' intelligenza co' fatti passivi della sensazione e coi fatti liberi della volontà?

(1) *Silvano, Regis Metaf., lib. II, cap. I II e IV (2 par.)*

Io confesso di esser sorpreso nel vedere che, dopo avere i cartesiani posta per base della filosofia l' autorità della coscienza, abbiano confuso le tre specie di fatti interni di cui ho parlato.

Ma la mia sorpresa aumenta allorchè vedo aver lo stesso Silvano Regis posto fra gli assiomi della metafisica un principio evidentemente distruttivo dell' attività dell' anima, e perciò dell' autorità della coscienza. Gli assiomi della metafisica sono, secondo lui, i seguenti quattro principii: 1.^o *Il niente, o ciò che non è non ha alcuna proprietà*; 2.^o *ogni effetto presuppone una causa*; 3.^o *un effetto non può avere maggior perfezione di quella che esso ha ricevuto dalla sua causa totale*.

« Egli segue, che ciascun essere persiste da sè stesso a dimorare nello stato in cui è; la ragione di ciò è che ciascun essere essendo privato di tutti gli stati fuori di quello che esso ha, se se ne desse uno nuovo, questo stato procederebbe dal nulla, ciò che è impossibile. Così io stabilisco per un quarto assioma: *che ogni cambiamento, il quale avviene ad un soggetto, procede da una causa esterna*. Secondo questo assioma un corpo che è in riposo non si moverà mai da sè stesso, ed uno spirito che ama, non odierà mai, se qualche nuova causa non ve lo determina (1). »

Non è da maravigliarsi, che un filosofo cartesiano assimili l'anima al corpo? Perchè dunque una cosa estesa, priva di sensibilità e d' intelligenza, è priva di attività, segue che una sostanza semplice, inestesa, dotata di sensibilità non solo, ma d' intelligenza, debba eziandio esser priva di attività, ed incapace di produrre qualche cosa e di modificar sè stessa?

Ma che cosa diremo del preteso quarto assioma? Esso lungi di essere una verità primitiva, è una falsità palpabile. L' essenza del potere attivo consiste a far esistere

(1) *Regis, metaf. 1, par. 1., cap. 1.*

ciò che non esiste: un essere attivo può dunque modificar sè stesso; è dunque una vergognosa falsità lo asserire, come fa Regis, che ogni cambiamento, il quale avviene ad un soggetto, proceda da una cosa esterna: ciò è vero in un soggetto inerte e privo di attività; ma è evidentemente falso in un essere attivo, poichè questo è fornito del potere di far esistere ciò che non esiste; un tal essere può dunque determinar sè stesso, e produrre in esso un cambiamento: uno spirito può in conseguenza, passare dall' odio all' amore, e vicendevolmente dall'amore all' odio.

Un filosofo, il quale vuol ragionare appoggiato sul bastone dell' esperienza, dice in sè stesso: la mia coscienza mi attesta che io sono l'autore de' miei voleri, che io me l' imputo; io sono dunque un essere che produce, che fa esistere in sè alcune modificazioni: un tal essere è un agente nel rigor del termine, una vera causa efficiente; io sono dunque una vera causa efficiente pei miei voleri. L' esistenza perciò delle cause efficienti finite non è impossibile.

Lo spirito umano, essendo dotato di libertà, può perfezionarsi, ed il perfezionamento del suo essere è il fine a cui l' autore supremo della natura l' ha destinato: il quarto assioma di Regis è dunque ancora falso.

È molto doloroso l' osservare, che Leibnizio presta eziandio armi a' fatalisti. Egli riguarda di niun valore, a favore della libertà, la prova che si adduce della testimonianza della coscienza: « La ragione (così egli) che Cartesio ha allegato, per provare l' indipendenza delle nostre azioni libere da un preteso sentimento vivo interno, non ha alcuna forza. Noi non possiamo sentir propriamente la nostra indipendenza, e non osserviamo sempre delle cause, sovente impercettibili, da cui la nostra risoluzione dipende. Ciò è come se l' ago magnetizzato prendesse piacere di rivolgersi verso il nord, perchè esso crederebbe girare indipendentemente da qualun-

que altra causa non accorgendosi de' moti insensibili della materia magnetica (1).

Questo ragionamento di Leibnizio tende a distruggere la base su cui deve essere appoggiata tutta la filosofia. Il leibnizianismo in effetto rovescia tutto l'ordine de' fatti intellettuali quale si mostra alla coscienza, come una modificazione passiva; Leibnizio ci dice che essa sorte dall'interno dell'animo e che non ha alcuna causa reale esterna. I voleri si mostrano alla coscienza come modificazioni attive, di cui l'anima è la causa efficiente; essi si mostrano come liberi: il che vale a dire che la coscienza di essi è unita colla coscienza del potere di non porre gli stessi voleri: i fatti dell'intelligenza si mostrano come modificazioni attive, di cui l'anima è il principio efficiente; ma si mostrano insieme come necessari: Leibnizio assimila tutti questi fatti: egli li vede tutti della stessa natura: poichè tutti, secondo lui, derivano dall'unica forza dell'anima, cioè dalla forza rappresentativa dell'universo, e tutti vi derivano nello stesso módo; poichè lo stato presente dell'anima ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente; e l'anima è da questo filosofo chiamata *un automa spirituale*. Ma con questo automatismo spirituale con qual diritto parlare di libertà? E distruggendo la base della coscienza, qual filosofia avremo noi? Ci rimane o di abbandonarci a tutte le stravaganze del dommatismo, enunciando proposizioni senza alcun fondamento, o di gettarci nel più desolante pirronismo.

Venendo più davvicino all'argomento leibniziano, dicono che ciò che io percepisco chiaramente in me stesso, vi è realmente: io sento incontrastabilmente che i miei voleri sono effetti di cui io sono la causa efficiente; essi sono dunque tali. Voi mi replicate, che le cause da cui derivano i miei voleri sono impercettibili; ed io vi rispondo, che l'esistenza di tali cause produttive de' miei voleri è impos-

(1) *Teodicea*, par. I, § 50

sibile; poichè non possono esservi nello stesso soggetto cose ripugnanti; se vi è *attività*, non può, riguardo alle stesse modificazioni, esservi *passività*; se il sentimento vivo e chiaro di me medesimo mi dice, che son io che voglio, che il mio volere parte da me solo, supporre cause impercettibili che lor producono è supporre cause chimeriche. Noi possiamo avere un mezzo indiretto di conoscere, che alcune cose non sono in noi, e si è quando conosciamo che vi sono in noi cose ripugnanti a quelle che si vorrebbero supporre. Così se vi è in me amore per una persona, non può certamente esservi odio; e se avvi stima, non può esservi per la stessa persona disprezzo.

Ma non vi sono in noi tanti motivi delle nostre azioni, i quali sfuggono alla nostra attenzione? Io convengo dell'esistenza di tali motivi; ma osservo che i motivi non sono già cause delle nostre azioni, e si cade in errore confondendo l'una cosa coll'altra. I motivi non sono nè cause, nè agenti; essi suppongono una causa efficiente ed un soggetto d'inerenza, e senza di ciò nulla possono produrre; un motivo è incapace di azione e di passione, perchè esso è una percezione ed un modo di essere dell'anima nostra. I motivi possono dunque influire sull'azione, ma essi non operano. I motivi suppongono nell'agente la libertà, altrimenti non avrebbero alcuna influenza.

Il ricorrere poi, come fa Leibnizio, all'ago calamitato, è indegno del filosofo: ha egli forse osservato Leibnizio l'ago calamitato dotato d'intelligenza, che crede spontaneamente rivolgersi verso il nord? E se non l'ha osservato, perchè il caso è impossibile ed inosservabile, con qual diritto addurlo contro una verità positiva, chiaramente manifestata dalla coscienza? Leibnizio, adducendo questo paragone, è stato sedotto dal suo avversario, cioè da Bayle, il quale, nel capitolo 150 della risposta alle quistioni di un provinciale adduce un paragone simile. Una banderuola, egli dice, a cui s'imprimerebbe sempre insieme il moto verso un certo punto dell'orizzonte, ed il desiderio di volgersi

a questo, sarebbe persuasa che essa si moverebbe da sè stessa per eseguire i desiderii che formerebbe. Bayle suppone insieme, che la banderuola non sappia che vi sieno venti, nè che una causa esteriore faccia cambiare insieme e la sua situazione ed i suoi desiderii. Tutti questi paragoni sono sofisticici: nè l'ago calamitato, nè la banderuola, interrogati, ci dicono quello che i filosofi citati fanno loro dire. Consultando la testimonianza della coscienza, rileviamo che per mezzo di essa noi distinguiamo le modificazioni che hanno esistenza nel nostro spirito in un modo chiaro e luminoso; noi riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni che ce li producono, sentiamo chiaramente di non essere attivi nelle sensazioni. Se i nostri voleri fossero eziandio effetti di cause esterne a noi, non potremmo crederci attivi in essi, come non ci sentiamo attivi nelle sensazioni. La coscienza va più oltre: essa non solamente ci dice, che noi siamo la causa efficiente dei nostri voleri, ma ci manifesta chiaramente, che noi, ponendo un volere, abbiamo eziandio il potere di non porlo; e ci manifesta nel tempo stesso la necessità che abbiamo di affermare la relazione di uguaglianza fra quattro più quattro ed otto: essa ci dice, che sebbene la comparazione, da cui dipende questa percezione di uguaglianza fra quattro più quattro ed otto, sia un'azione riguardo allo spirito, pure lo spirito, ponendo per mezzo della comparazione questa percezione in sè, non ha il potere insieme di non porla. La coscienza dunque c'istruisce non solamente riguardo all'esistenza delle modificazioni in noi, ma eziandio riguardo alla natura ed all'origine di esse.

Ma qui Bayle torna ad insistere: siccome, egli dice, la coscienza c'istruisce della nostra esistenza solamente, ma non già dell'origine della nostra esistenza, così ugualmente bisogna dire, che essa c'istruisce solamente dell'esistenza de' nostri voleri, ma non dell'origine di essi: «Io sento chiaramente e distintamente che esisto, e nondimeno non esisto per me stesso. Sebbene dunque io senta chiaramente e di-

stintamente che faccia questo o quello, non ne segue che lo faccia da me stesso (1).

Un filosofo il quale ragiona sempre appoggiato sull'esperienza, risponde a questa obbiezione nel seguente modo: è un fatto che la coscienza m'istruisce della mia esistenza, ma non già della mia origine; laddove essa m'istruisce non solamente dell'esistenza de' miei voleri, ma eziandio della loro origine; sebbene dunque io non conoscessi la ragione di questa differenza, non avrei perciò il diritto di negare questa differenza, la quale come fatto rimane incontrastabile; poichè non si può negare l'esistenza di un effetto, per la ragione che se ne ignora la causa.

Ma noi possiamo assegnare a Bayle ed ai fatalisti, che in ciò lo seguono, la ragione precisa dell'enunciata differenza. La coscienza ha per oggetto il nostro essere, e ciò che è interno al nostro essere. Ora, la causa efficiente del nostro essere è esterna al nostro essere; essa non è dunque l'oggetto proprio della coscienza. Non può dirsi lo stesso della causa efficiente de' nostri voleri, poichè il sentimento interiore percepisce immediatamente il me agente; e siccome ciò che il sentimento interno percepisce esiste, ed esiste tale quale il sentimento lo percepisce, così il sentimento interno, percependo il me agente ed operante per sè stesso, prova con certezza che io sono attivo, e che sono la causa efficiente de' miei voleri. La causa della mia esistenza essendo antecedente alla mia esistenza, non può essere percepita dal mio sentimento interno, il quale non si estende al di là della mia esistenza.

L'esistenza delle mie sensazioni, de' miei giudizi e dei miei voleri, in me, mi è rivelata dal mio senso intimo: essa è perciò incontrastabile. Ma le mie sensazioni si offrono alla coscienza come modificazioni passive: esse sono dunque tali; i miei giudizi si offrono come modificazioni at-

(1) Risposta alle quistioni di un provinciale, cap. 140.

tive, ma necessarie: esse sono dunque tali; i miei voleri si offrono come modificazioni attive e libere: esse son dunque tali. Ciò s'intende bene osservando che il sentimento interno percepisce insieme il *me* colle sue modificazioni: esso percepisce il *me* paziente nelle sensazioni; il *me* agente necessariamente ne' giudizi, ed il *me* agente liberamente nei voleri. L' *io* è dunque passivo nelle sensazioni, è attivo nei giudizi ed è libero ne' voleri.

Un altro argomento contro la libertà della coazione io trovo nel citato luogo di Bayle: questo è poggiato sull'ignoranza del modo come l'anima nostra produce i nostri voleri: io ho esposto questo argomento nella lezione LXVII prima parte della psicologia, ed ivi ho aggiunto la risposta: rinvio a quel luogo il mio lettore.

Ecco un'altra obbiezione. La libertà non può essere un oggetto sentito dalla coscienza, poichè mentre vogliamo, la coscienza può sentire il volere, ma non già il potere di non volere ciò che si vuole. Si può convalidare questa obbiezione con ciò che dice Reid sul *potere*: « La potenza non è nè un oggetto de' sensi, nè un oggetto della coscienza. Essa non è nè veduta, nè toccata, nè gustata, nè odorata: sarebbe superfluo di provarlo. Si osserverà ugualmente, che noi non ne abbiamo affatto coscienza nel senso proprio di questo vocabolo, se si fa attenzione che la coscienza è quella facoltà, per la quale lo spirito ha la conoscenza immediata delle sue proprie operazioni: la potenza non è una operazione dello spirito, e non può essere, per conseguenza, l'oggetto della coscienza. In verità ogni operazione dello spirito è l'esercizio di qualche potere o facoltà dello spirito: ma noi non abbiamo coscienza che dell'operazione, la facoltà resta al di fuori della scena; e se dall'operazione noi possiamo a buon diritto indurre la facoltà, fa d'uopo ricordarci, che questa induzione non è della coscienza, ma della ragione.

« Noi abbiamo ben presto, in virtù delle leggi della nostra costituzione intellettuale, una convinzione o una

credenza; che esiste in noi qualche grado di potenza attiva. Questa credenza nondimeno non è la coscienza, perchè essa può essere ingannatrice, mentre la testimonianza della coscienza è infallibile. Così un uomo, che è colpito da paralisia durante la notte, ignora comunemente, che ha perduto la facoltà della parola, sino al momento in cui tenta di parlare; egli ignora, che non può muovere le sue mani e le sue braccia, sino al momento in cui ne fa la prova. Se senza fare alcun tentativo, egli consulta la sua coscienza con tutta l'attenzione di cui è capace, ella non gl'insegnerà certamente, se ha perduto queste facoltà, o se egli ancora le possiede.

« Questa esperienza prova nettamente, che noi non abbiamo coscienza delle nostre facoltà . . . La testimonianza della coscienza è sempre infallibile, e non è stata giammai posta in quistione, eziandio da' più determinati scettici, tanto antichi che moderni (1). »

Se noi, io dico a Reid, non abbiamo coscienza del potere, non abbiamo, in conseguenza, coscienza della nostra libertà. Come dunque possiamo esser certi che siamo liberi? Perchè voi pronunciate con un tuono di certezza, che lo spirito umano è dotato di libertà? Voi dite, che la coscienza delle nostre operazioni induce la credenza di un potere: ma non convenite voi forse, che una siffatta credenza può essere ingannatrice, laddove riconoscete per infallibile la testimonianza della coscienza? Voi dunque avete tolto al domma della libertà il motivo infallibile della coscienza, su cui l'aveva stabilito Cartesio, per appoggiarlo sopra di una credenza, che secondo voi-stesso può essere ingannatrice. Voi dunque avete favorito piuttosto che contrariato la causa de' fatalisti. Ma vi ha di più. Io voglio concedervi che, in virtù del principio della causalità, l'esistenza di un'operazione induca l'esistenza di un potere; ma con qual diritto potete voi riguardare come

(1) *Saggi sulle facoltà attive dello spirito um. saggio 1. cap. 1*

interno a noi un tal potere? Noi abbiamo la coscienza solamente de' nostri voleri; questi suppongono, in conseguenza, un potere da cui derivano, ma non suppongono che un tal potere risegga nel nostro spirito; nulla osta che i nostri voleri sieno l'effetto di una causa esterna a noi. Voi dunque avete co' vostri principii precari, tolto qualunque motivo legittimo al domma della libertà, e tutti gli argomenti, co' quali Bayle combatte l'attività della nostra volontà, sono secondo i vostri principii valevoli.

Ma combattiamo direttamente la dottrina di Reid. Se noi abbiamo solamente coscienza delle nostre modificazioni, come avviene che distinguiamo in noi le tre specie di fatti, di cui abbiamo di sopra parlato? Come distinguiamo le modificazioni passive dalle modificazioni attive? Come distinguiamo le modificazioni attive necessarie dalle modificazioni attive libere, le illazioni legittime di un raziocinio da' nostri liberi voleri?

Secondo la scuola di Reid la sensazione è seguita dalla percezione e dalla persuasione dell'esistenza di un oggetto esterno che ci modifica, della percezione e persuasione dell'esistenza di un soggetto modificato; ora non avvi nulla nella percezione interiore della sensazione, che obbliga l'intelletto a queste due relazioni della sensazione all'oggetto esterno che la produce, ed al soggetto che sente? Non avvi qualche cosa nella coscienza della deduzione di un giudizio da altri giudizi, che obbliga l'intelletto a ricondurre questo atto allo spirito come agente? Non avvi qualche cosa nella coscienza dell'atto libero di volere una data cosa, che obbliga l'intelletto a riferire questo atto allo spirito come agente, ed insieme ad attribuire allo spirito stesso la potenza di voler l'opposto, o di non volere la data cosa? Se nulla distingue fra di esse queste percezioni interiori della coscienza, non si vede affatto come l'intelletto possa percepire queste relazioni necessarie. Non si vede perchè esso non possa riguardare la sensazione come un'azione, nè la deduzione di un giudizio

come un atto libero. Se poi queste percezioni interiori differiscono riguardo al loro oggetto, in tal caso la coscienza percepisce necessariamente la sensazione come una modificazione passiva, la deduzione di un giudizio come una modificazione attiva necessaria, ed un volere particolare come un atto libero; ma ponendo ciò, si è porre che la coscienza percepisce nel primo caso il soggetto paziente, nel secondo il soggetto agente necessariamente, e nel terzo il soggetto agente col potere di non agire. In questo caso dunque la potenza attiva è percepita dall'atto stesso della coscienza, che percepisce i nostri voleri, e la dottrina di Reid sull'origine della nozione di potenza attiva è falsa.

L'anonimo autore cartesiano delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione fa sull'oggetto osservazioni esatte; stimo cosa utile il trascriverle qui: « *Objicitur sentiri non potest libertas, quin sentiatur potentia non agendi, etiam dum agimus: atqui dum agimus, sentiri nequit potentia non agendi; ergo nec libertas.* »

« *Resp. nego min. Dum enim agit homo, sentit ita se agere, ut possit non agere; sentit sibi inesse cum actu junctam potestatem non agendi; sentit se pro suo nutu, vique sibi propria hoc vel illud opus efficere. Re quidem vera dum agimus, non potest actus non esse; sed tantum intime conscii sumus hunc actum non existere, nisi quia libere volumus, ita un penes nos esset illum omittere. Unusquisque propriam ea de re conscientiam interroget, omnisque evanescet dubitatio.* »

« *Instabis. Facultas sentiri non potest, nisi per illius exercitium: atqui actus proprium non est potentiae non agendi exercitium; ergo dum agimus, sentiri nequit potentia non agendi.* »

« *Resp. 1. nego maj. Namque multa in antecessum statuimus in posterum facienda, ac proinde nobis constat facultatem ipsam ante illius exercitium sentiri. Et vero si serio contendis facultatem agendi vel non agendi ante ipsius exercitium non sentiri, ista sponsione te provoco: circa* »

utramque hanc partem contradictoriam, *mor cantabo, mor non cantabo*, electionem tibi permitto. Dic si velis, me esse cantaturum, et sponde mihi unum nummum, si non cantaverim; ego centum nummos tibi spondeo, si cantem: dic, si tibi magis libuerit, me non esse cantaturum, et unum nummum mihi promittans si cantaverim, ego tibi centum nummos polliceor si non cantem. Hæc conditio vel æqua tibi videtur vel iniqua; si æqua cur tamen eam nunquam accepturus es, nisi apud omnes habearis ut insanus? Si iniqua, quam ob causam? Nonne qua tibi persuasum est, me conscium esse facultatis cantandi, vel non cantandi, priusquam alterutrum elegerim, ac proinde ex meo arbitrio pendere victoriam?

« Resp. 2. Nego min. Facultas enim agendi et non agendi, non duplex, sed unica et simplicissima est potentia, quæ duabus æquivalet: hæc quippe nihil aliud est quam facultas sese, prout libet, determinandi: atqui ejusmodi facultas potentiam agendi et non agendi complectitur; ergo dum agit homo, intime sibi conscius est potentiae ab actu abstinendi (1). »

Reid vuol provare, che noi non sentiamo colla coscienza di noi stessi il potere attivo, perchè un uomo, il quale è colpito da paralisia nella notte, ignora, sino al momento in cui egli tenta di parlare, di aver perduto la facoltà della parola; ed ignora, che non può muovere le sue mani e le sue braccia, sino al momento in cui ne fa la prova. Ma qui Reid confonde gli atti eliciti cogli atti comandati, l'efficacia della volontà, la quale efficacia consiste negli atti comandati, col potere intrinseco alla volontà. I moti sono cose esterne al me: essi non sono perciò l'oggetto della coscienza. L'uomo di cui parla Reid sente che egli ha il potere di voler parlare e di non voler parlare, di voler muovere le sue braccia, e di non voler muoverle; ed in ciò non s'inganna: egli non ha coscienza, che di ciò so-

(1) *Ethica generalis dissertatio I, § II, quaest. II.*

lamente ; l' efficacia della sua volontà sul suo corpo non è un oggetto della coscienza, che egli ha di sè stesso.

LEZIONE XCI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA : SI RISPONDE ALL' OBIEZIONE CONTRO LA LIBERTÀ DALLA NECESSITÀ DELLA NATURA.

I nostri voleri sono adunque azioni nostre, sono modificazioni interne prodotte in noi medesimi. I filosofi domandano: *la coazione toglie il volontario?* Ciò vale quanto domandare: *la coazione può essa penetrare nell' interno dell' anima?* Essi rispondono alla quistione dicendo, che la volontà è immune da qualunque coazione riguardo agli atti elicitati. Supporre che la volontà sia soggetta alla coazione pe' suoi atti elicitati è lo stesso di supporre che ella voglia non volendo, il che è assurdo. La coazione non penetra dunque, e non può penetrare nell' interno dell' anima. La volontà è dunque, riguardo agli atti elicitati, immune per sua natura da qualunque coazione.

Ma per gli atti comandati esterni i filosofi parlano un linguaggio diverso: alcuni credono che la volontà, riguardo a questi atti, può essere forzata. Un uomo che cade dall' alto di un balcone, perchè gli vien meno il sostegno, è trasportato dall' alto in basso dalla forza di gravità, non già dalla propria volontà, come è quando volontariamente scende per i gradini di una scala. Inoltre l' efficacia della volontà è molte volte sospesa; così una paralisia fa sì che il membro affetto, per esempio un braccio, non ubbidisca alla volontà. Similmente un uomo chiuso in una prigione non può escirne perchè non ha nel proprio corpo una forza sufficiente, la quale essendo sommessa alla volontà possa superare gli ostacoli esterni, che impediscono il corpo di sortir fuori dalla prigione. « *Voluntas cogi potest quoad actus imperatos, sive exteriores, minime vero quoad actus elicitos sive interiores.*

« Voluntas cogi potest quoad illos actus, qui, ipsa prorsus invita, fieri possunt: atqui actus *imperati* sive *exteriores*, fieri possunt, voluntate prorsus renitente, ut videre est in homine qui in carcerem trahitur: ergo, etc. »

Così, fra gli altri, l'autore citato delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione (dissertaz. 1. § 1, dell'etica generale).

Altri filosofi, co' quali io sono di accordo, insegnano che non essendo questi atti *atti comandati*, non può da questi inferirsi, che gli atti comandati possano essere coatti. La caduta di un uomo in forza della gravità non è un atto comandato, e nel braccio paralitico che non si move, la quiete non è un atto comandato. Basta distinguere la volontà dalla sua efficacia. Un atto comandato è un atto voluto, e che si pone perchè si vuole, e non si pone se non si vuole. L'atto comandato non può dunque aver esistenza senza un precedente atto elicito. Un tal atto non può in conseguenza mai essere forzato, ossia prodotto da una forza esterna all'anima.

I filosofi domandano eziandio: *Un grave timore toglie esso il volontario?* Essi rispondono dicendo: *Un timore grave, il quale non toglie la ragione, non toglie il volontario ma lo diminuisce: metus gravis quo stante manet homo sui compos, non tollit voluntarium sed monuit*, così fra gli altri il più volte citato autore della filosofia di Lione.

Non trovo esatta questa proposizione. I voleri dipendono interamente da noi: i desiderii, le inclinazioni, le affezioni si possono eccitare nell'anima nostra dagli oggetti esterni, e noi a certi riguardi siamo passivi in tali modificazioni; esse prevengono la nostra volontà, ma non sono i nostri voleri. Un grave timore dispone l'anima a volere certe date cose, ma non produce il volere quale dipende da noi. In una furiosa tempesta il mercadante, che si trova sul bastimento in alto mare, getta la mercan-

zia; egli è spinto a questo atto da un grave timore di naufragarsi. Questo grave timore, dicesi, non toglie il volontario, ma lo diminuisce, poichè il mercadante getta nel mare con dispiacere la sua mercanzia: egli vorrebbe conservarla, se potesse ciò fare senza il pericolo del naufragio: questo dispiacere, che accompagna l'atto del mercadante, diminuisce il volontario, sebbene nol tolga. I moralisti chiamano questa specie di azioni *azioni miste*, sembrando loro che sieno in parte volontarie ed in parte involontarie. Io non credo che si debba fare una specie particolare di queste azioni miste, considerandole come determinazioni della volontà, ma che volendole distinguere, si debbano distinguere dalla diversità de' desiderii e degli eccitamenti che le precedono. Mi sembra, che si confondano le disposizioni a volere co' voleri. Il mercadante conosce il valore delle sue merci, ed ha il desiderio di conservarle. Egli conosce il pericolo del naufragio e prevede che naufragandosi perderebbe le merci e la vita: egli desidera di vivere, ed il desiderio di vivere deve nel conflitto prevalere al desiderio di conservar la merce; poichè vuole la merce per goderne, e non può goderla se egli non è in vita. Io dunque vedo qui un conflitto di desiderii: io scorgo un giudizio che pronuncia essere un minor male il perder le merci, che il perder le merci e la vita insieme; io vedo un conflitto fra il desiderio di conservar le merci e quello di conservar la vita: in tutto ciò io non ritrovo ancora l'atto della volontà: l'atto del volere viene in seguito; e questo atto è semplice ed indivisibile; come dunque concepire una diminuzione di questo atto prodotto dal timore?

Nondimeno vi è qualche cosa che distingue queste azioni dette miste dalle altre. Supponiamo che un uomo sia ammalato, e che un medico prescriva l'uso del latte, pel quale egli, essendogli piacevole il bere, ha desiderio: in tal caso io non trovo alcun conflitto di desiderii. Egli giudica, che il far uso del latte è un bene, perchè

tende a dargli la sanità: egli desidera la sanità, e desidera di far uso del latte, perchè a lui piacevole; questo desiderio del latte tende ad un atto, a cui tende ancora il desiderio della sanità.

Ma supponiamo un altro ammalato, a cui il medico prescrive l'uso di una bevanda amara e disgustosa: egli desidera di liberarsi dal male di cui è affetto, abborrisce l'uso di questa bevanda: il primo desiderio tende all'uso della bevanda disgustosa, il secondo tende al non uso di questa bevanda: vi è dunque qui un conflitto di desiderii. Le azioni miste perciò si possono distinguere dalle azioni pienamente volontarie, non già per gli atti della nostra volontà, ma per i motivi e per gli eccitamenti che precedono la determinazione della nostra volontà. Quando non vi è conflitto fra questi motivi, ciò che segue dalla determinazione della volontà sarà un'azione *pienamente volontaria*; quando poi vi è conflitto, e l'azione che segue dalla determinazione della volontà sarà una *azione mista*. Tale mi sembra essere l'esatta analisi di queste due specie di atti volontari di cui parlano i moralisti. Nel distinguerle essi hanno in vista di determinare i diversi gradi di colpa o di merito, che si debbono distinguere negli atti volontari. Se un uomo è minacciato di morte, nel caso egli non faccia in giudizio una falsa testimonianza a carico di un innocente, cedendo alla minaccia ed attestando il falso, egli pecca certamente contro la legge eterna del giusto e dell'onesto, ma la sua colpa sarà minore in questo caso, che in quello in cui egli attesterebbe il falso, mosso dall'invidia di veder esaltato l'innocente: questa diversità di colpa dipende qui dalla diversità de' motivi. Si può e si deve, quando non si offendono i diritti degli altri, secondare il natural desiderio di conservar la vita; vi è dunque qui conflitto fra due desiderii tutti e due leciti; ma nel caso dell'invidia non vi può esser conflitto che fra la ragione, la quale prescrive il dovere, e l'invidia a cui si deve resistere. Da ciò mi sembra, che dipenda il diverso grado di colpeabilità, che i moralisti ravvisano in questi diversi atti.

Supponiamo nell' uomo mosso dall' invidia, forti rimorsi di coscienza che lo spingono a desistere dal calunniare l'innocente; ma supponiamo inoltre, che i pungoli replicati della stessa l' inducono finalmente a calunniarlo; diremo perciò che egli è meno colpevole, perchè ha rimorsi, che nol sarebbe se oprasse senza alcun rimorso?

Non mi sembra dunque giusto il principio, da cui i moralisti fanno dipendere il diverso grado di colpeabilità negli atti voluntarii. Ciò non consiste nell' essere l'atto in questione più voluntario, ma ciò dipende dalla natura del motivo secondo il quale la volontà si determina: se questo motivo è lecito di sua natura, e che è solamente in conflitto con un altro motivo, a cui deve essere subordinato, l'atto sarà meno colpevole di quello che lo sarebbe, se il motivo è di sua natura illecito. Questo mi sembra il vero punto di vista sotto il quale si deve riguardare la diversa colpeabilità degli atti voluntari.

Rivolgiamo la medaglia, e consideriamo tali azioni relativamente al merito. L' uomo minacciato dalla morte, se non calunnia l'innocente, supponiamo che ubbidisca alla voce del dovere; e che attestando la verità sostenga l'innocente calunniato; diremo noi, che costui è meno degno di lode, perchè il suo atto non è pienamente voluntario, essendo la volontà dal timor della morte spinta in direzione contraria, cioè alla calunnia? Diremo noi, che egli sarà meno degno di lode di colui, che senza essere minacciato dalla morte, e senza avere alcun motivo, che spinga la sua volontà in direzione contraria, attesti l'innocenza calunniata? Chi potrà sostenere siffatte proposizioni? I moralisti non hanno dunque ben giudicato delle azioni da loro chiamate *miste*. Concludiamo, che tutti i voleri sono spontanei, e che qualunque coazione ripugna la volontà.

Alcuni fatalisti ammettono la libertà dalla coazione, ma negano la libertà dalla necessità della natura: questa è la dottrina di Collins, nelle sue ricerche filosofiche sul-

la libertà: egli adduce vari argomenti in favore della sua dottrina: molti di questi argomenti consistono nel confondere le tre specie di fatti, di cui ho parlato, e perciò nell'attribuire alla nostra facoltà di volere ciò che non appartiene che alla nostra facoltà di conoscere. Egli stabilisce a questo modo lo stato della quistione sull'esistenza della libertà dalla necessità della natura: « L'uomo è un *agente necessario*, se tutte le sue azioni sono determinate dalle cause che le precedono in modo, che è impossibile che alcuna delle azioni che egli ha fatto abbia potuto non accadere, o essere in un modo diverso da quello in cui è stata: e che alcuna delle azioni che egli farà non possa non accadere, o essere in un modo diverso in cui sarà. Egli è un *agente libero*, se può in ogni tempo, malgrado le circostanze in cui si trova, e le cause che lo muovono, fare cose differenti od opposte: o, per esprimermi altrimenti, se egli non è sempre invisibilmente determinato a ciascun istante dalle circostanze in cui si trova, e dalle cause che lo muovono a fare precisamente l'azione che egli fa, ed a non potere farne un'altra. »

Clarke ha combattuto il trattato di Collins: egli pretende, che la nozione di *agente necessario* è una nozione contraddittoria: « perchè ciò che *agisce necessariamente* in effetto non agisce in alcun modo, ma è solamente il soggetto sul quale l'azione si fa: esso non è affatto un *agente*, ma un puro *paziente*; non si move in alcun modo, ma è solamente mosso Ogni potere di agire racchiude essenzialmente nello stesso tempo il potere di non agire: altrimenti ciò non è agire, ma è essere il soggetto dell'azione del potere qualsiasi, che cagiona queste azioni. »

Reid ha adottato la stessa dottrina di Clarke. Secondo dunque l'opinione di questi filosofi la libertà dalla coazione è inseparabile dalla libertà dalla necessità della natura.

Il comune de' filosofi e de' teologi insegnano una dottrina opposta: essi pretendono che ogni atto libero è vo-

lontario, ma che non ogni volontario è libero; che la libertà dalla coazione, in conseguenza, può andar disgiunta dalla libertà dalla necessità della natura. Essi adducono vari argomenti a favore di questa distinzione. L'uomo non può non volere esser felice e perfetto: questa tendenza al bene in generale è in lui invincibile. Ora, il volere essere felice è un'azione interna, è un atto volontario; vi è dunque nello spirito umano un atto immune da qualunque coazione, ma che l'uomo non ha il potere di non porre, poichè egli non ha il potere di volere e di non voler esser felice. La libertà dalla coazione è dunque in questo atto, disgiunta dalla libertà dalla necessità della natura.

La potenza di agire, dicono Clarke e Reid, implica la potenza di astenersi. Io rispondo, che la potenza di agire liberamente, cioè di produrre atti liberi, implica certamente la potenza di astenersi, ma che la potenza di agire necessariamente non implica la potenza di astenersi. È certo, che non vi può essere alcun atto di alcuna causa, senza che questa causa abbia il potere di produrlo, poichè ciò che avviene può certamente avvenire, *ab esse ad posse*, dicono le scuole, *valet consequentia*. Ma la possibilità di un avvenimento non implica nella causa la possibilità del non avvenimento.

Inoltre noi siamo attivi negli atti dell'intelligenza: questi derivano dalla forza analitica e sintetica dell'anima: ma questi atti pe' quali si ha il potere di porli sono necessari, non avendo l'anima il potere di non porli: non è certamente l'anima che percepisce l'eguaglianza fra quattro più quattro ed otto, libera di non percepirla, e di percepirne la disuguaglianza; ma questa percezione è un effetto che l'anima pone in sè stessa, e pel quale è attiva, non già passiva, come è passiva nella sensazione. Questo argomento prova in un modo senza replica, che la spontaneità è distinta dalla libertà intera che comprende la libertà dalla coazione e dalla necessità della natura. Clarke e Reid confondono visibilmente la spontaneità colla

libertà. Non può certamente un essere essere fornito di libertà e non essere attivo, ma può esser dotato di attività e privo di libertà.

La nozione di *agente necessario* non è certamente una nozione contraddittoria. Può benissimo concepirsi un essere determinato dalla sua natura ad una specie di azioni, senza avere il potere di non farle: esso in tal caso sarà il principio efficiente di alcuni effetti: ma non sarà libero riguardo a questi. Quando un effetto esiste perchè la causa esiste, esso è un effetto necessario, perchè segue dalla naturale azione della causa: esso è un effetto di una causa libera, quando esiste, non perchè la causa esiste, ma perchè essa lo fa esistere.

Collins ragiona male contro l'esistenza della libertà, ma Clarke lo combatte pure male.

Il primo, per attaccare la libertà, ricorre agli atti necessari dell'intelligenza: egli confonde visibilmente gli atti eliciti della volontà cogli atti comandati: egli ignora lo stato della quistione: è certo, che io non son libero nel giudicare, che due più due sien quattro; che tutti gli angoli di un triangolo sieno eguali a due angoli retti; ma è forse questo il punto di cui si tratta? Noi parliamo della libertà de' nostri voleri, non già di quella delle nostre conoscenze. Noi siamo attivi nell'attenzione, ne' giudizi, ne' raziocini, ma non siamo liberi; come concludere dalla necessità degli atti dell'intelligenza alla necessità degli atti della volontà?

Ma se Collins si è ingannato, confondendo l'intelligenza colla volontà, Clarke, che ha cercato di combatterlo, si è ingannato ugualmente confondendo la passività dell'anima colla sua attività: egli non ha veduto, che lo spirito umano è passivo nelle sensazioni; ma che è attivo ne' giudizi e ne' raziocini, e generalmente in tutti gli atti della meditazione. Collins ha fatto, in sostanza, il seguente argomento: le percezioni, i giudizi, i raziocini, sono azioni necessarie; dunque lo sono egualmente i vo-

leri: l'illazione è più universale delle premesse: i voleri sono atti *sui generis*, essi son liberi, e la libertà non si trova che in essi; si fanno vani sforzi cercando la libertà al di fuori della volontà. Clarke ha risposto a Collins, dicendo che noi non siamo attivi nelle nostre percezioni, ne' nostri giudizi e ne' nostri raziocini; ma se la cosa è così, non è lo spirito che dice *è* o *non è* ne' giudizi, ned egli che dice *dunque* ne' raziocini. Ciò ripugna alla testimonianza della coscienza. Un'analisi esatta delle facoltà dello spirito avrebbe preservato tutti e due questi filosofi dall'errore.

L'anima de' bruti sembra dotata di sola spontaneità non già di libero arbitrio. L'anima del gatto è il principio de' moti che esso fa per prendere i topi, ma non è il principio libero. Esercitando questa attività spontanea l'animale, esso non governa la sua volontà: questa è governata dalle impressioni ricevute e dall'istinto, che la porta a ricercare invincibilmente le cose che le piacciono, ed a fuggir quelle che le dispiacciono. Reid conviene di ciò; ma perchè non si accorge che questa sua dottrina è in contraddizione coll'altra da lui insegnata, la quale fa consistere la libertà nell'attività? Clarke ha evitato questa contraddizione sostenendo che i bruti sono liberi: egli sostiene che le azioni di tutte le creature viventi sono tutte essenzialmente libere. Ma niun uomo, il quale pone un'essenzial differenza fra la sensibilità e l'intelletto, e perciò fra l'anima de' bruti e quella degli uomini, oserà concedere il libero arbitrio a' bruti.

Clarke ha scritto un pessimo trattato contro Collins; questo trattato è pieno di nozioni inesatte e di molti sofismi.

Se un corpo si muove uniformemente in linea retta, esso persevererà a muoversi così, se una causa esterna non obbligherà a cambiare il suo stato: esso non ha il potere di cambiare nè la sua velocità, nè la sua direzione. Se un cane si muove verso levante, ha il pote-

re di cambiare la sua direzione e la sua velocità muovendosi con maggior velocità verso ponente: esso di fatto alla voce del padrone cambia la sua direzione primitiva, movendosi con maggior velocità verso ponente: un tal potere risiede nell'anima del cane: esso è determinato invincibilmente dalla voce del padrone a voler muoversi verso ponente. Questa osservazione può farci distinguere due specie di cause necessarie, cioè le *cause meccaniche*, le quali sono prive di qualunque percezione, e le cause *percettive* che sono dotate di percezione. Le prime sono quelle che sono talmente costanti ne' loro atti, che non hanno alcun potere intrinseco di cambiarne la serie: le seconde sono quelle che hanno un potere intrinseco di cambiar la serie de' loro atti, prendendo occasione dal cambiamento delle loro percezioni, ma che poste tutte le condizioni necessarie per agire in un dato modo, non possono non agire in quel dato modo. Le cause *libere* poi sono quelle, le quali, poste tutte le condizioni necessarie per agire, hanno il potere di agire e di non agire.

Altrimenti: Le cause meccaniche non hanno alcun potere intrinseco di produrre atti diversi da quelli che esse producono. Le cause necessarie percettive hanno un potere intrinseco di produrre atti diversi o opposti a quelli che esse producono; ma questo potere nel suo esercizio è determinato invincibilmente da cause esterne. Le cause libere hanno non solamente un potere intrinseco di produrre atti opposti a quelli, che esse producono, ma eziandio nell'esercizio di tal potere non sono invincibilmente determinate dalle cause esterne. Si legga il passo che ho trascritto di Tommaso d'Aquino nella prima parte di questa psicologia.

I fatalisti pretendono, che l'esistenza della libertà dalla necessità della natura ripugna al principio della causalità: *non vi ha effetto senza una causa*. I nostri voleri sono effetti: vi deve dunque per ciascun nostro volere essere

una causa per la quale esso ha piuttosto esistenza, che non ha esistenza. Ora posta la causa segue necessariamente l'effetto. Tutti i nostri voleri sono dunque effetti necessari di alcune cause, e perciò sono impossibili de' voleri liberi. Se io pongo, per cagion di esempio, il volere A, vi deve essere una causa di questo volere A, e non vi è alcuna causa di non porre il volere A; ora posta la causa di questo volere A, il volere A si pone necessariamente: e non essendovi la causa di non porre il volere A, è impossibile il non porre il volere A: ciò vale quanto dire, che non abbiamo il potere di non porre il volere A; ora se il volere A si pone necessariamente e se non abbiamo il potere di non porlo, il volere A non sarà libero. L'esistenza della libertà, concludono i fatalisti, ripugna dunque al principio della causalità.

Ecco la mia risposta al proposto argomento: *ogni effetto suppone necessariamente la causa*; è questa una verità necessaria; ma la proposizione: *posta la causa si pone necessariamente l'effetto*, non può ammettersi senza una distinzione: *posta la causa necessaria si pone necessariamente l'effetto*, ammetto la proposizione: *posta la causa libera si pone necessariamente l'effetto*, nego la proposizione.

La coscienza, su cui deve esserè appoggiata l'intera filosofia, mi rende certo che io sono causa libera dei miei voleri; in modo che avendo tutte le condizioni necessarie per agire io ho il potere di agire o di non agire. L'esperienza mi mostra, in conseguenza delle cause libere; ed il principio generalmente inteso: *posta la causa si pone necessariamente l'effetto*, è falso.

Collins insiste, e presenta l'obbiezione nel modo seguente: • Tutto ciò che ha un cominciamento deve avere una causa, ed ogni causa, è una causa necessaria. Se una causa non è necessaria essa non è causa. Perchè se le cause non sono necessarie, esse non hanno una relazione particolare coi loro effetti, e potranno produrre indifferentemente tutte le sorti di effetti, e con ciò si

rende possibile il sistema del caso sostenuto da Epicuro, e questo universo ove regna tanto ordine e tanta regolarità potrebbe essere stato prodotto da un concorso fortuito e confuso di atomi; o, il che vale lo stesso, potrebbe essere stato prodotto senza alcuna causa. Perchè quando noi combattiamo il sistema del caso di Epicuro, non diciamo noi forse, e con molta ragione, essere impossibile che il caso abbia giammai potuto produrre un tutto, ove vi sia ordine e regolarità, il caso non avendo una relazione particolare con questo effetto, e che un tutto regolare, il quale ha avuto un cominciamento deve avere per causa un essere intelligente come essendo la sola causa propria a produrre questo effetto? Tutto ciò fa vedere, che le cause hanno una relazione necessaria con certi effetti, e non già con altri effetti. E se esse hanno una relazione particolare con certi effetti, e non con altri, esse non potrebbero, in alcuna maniera, essere le cause di questi altri effetti, a' quali non hanno una relazione particolare. E per conseguenza una causa che non ha relazione particolare con un effetto, ed una causa che non è causa di questo effetto, è la stessa cosa. E se una causa, che non ha relazione particolare con questo effetto non è causa di esso, segue, che una causa la quale ha una relazione particolare col suo effetto sia una causa necessaria. La libertà dunque o il potere di agire o di non agire, o di fare azioni differenti o opposte in virtù delle stesse cause, è una libertà impossibile, e che tende all' ateismo.

Tutta questa infelicissima diceria contiene nozioni vaghe e false. Ogni effetto ha una relazione particolare ed essenziale colla sua causa; ma che cosa è mai questa particolar relazione, se non la sua causalità o produzione? Ogni causa che produce un effetto deve avere il potere e la sufficienza di produrlo: ciò è incontrastabile; ma da ciò segue forse, che una causa avendo il potere prossimo, e tutte le condizioni richieste per produrre un

effetto debba necessariamente produrlo? per poter dedurre questa illazione, bisogna supporre che ogni causa è necessaria; e che non vi sono cause libere, il che è una miserabile petizione di principio. Vi vuole poi tutta l'arditezza di un impostore, per identificare il domma della libertà col caso puro degli epicurei. I difensori della libertà provano che un essere intelligente ed infinito è la sola causa capace di produrre l'universo che ammiriamo. Ora questo essere supremo essendo sufficientissimo a sè stesso, non può essere determinato dalla sua natura a produrre questo universo; egli l'ha dunque prodotto con un atto libero; la sola libertà è dunque la causa capace di un universo contingente tanto nelle sue parti che nella combinazione e nei rapporti di queste parti.

Le cause de' nostri voleri, replicano i fatalisti, sono necessarie; i nostri voleri sono dunque effetti necessari. Si conviene, e'dicono, da difensori della libertà, che le determinazioni della nostra volontà dipendono dal nostro intelletto, e che l'intelletto è una causa necessaria; i nostri voleri essendo dunque effetti di una causa necessaria, sono eziandio necessari. L'uomo è invincibilmente determinato dalla sua natura a volere il bene, ed in conseguenza non volere il male. Egli dovendo scegliere fra molti beni non può non iscegliere il maggiore, e dovendo scegliere fra più mali non può non iscegliere il minore. Ora i giudizi dell'intelletto che mostrano allo spirito i maggiori beni ed i minori mali, sono atti necessari; i voleri dunque che sono effetti di questi giudizi sono eziandio necessari. Se poi si mostrano allo spirito beni o mali uguali, egli non isceglierà, e rimarrà irrisolto, finchè qualche causa sovente impercettibile non determini la volontà da un lato piuttosto che da un altro.

« Norris osserva con molto giudizio, che ogni uomo, il quale pecca, s'immagina nel tempo in cui pecca, che tutto ben considerato, è minor male, di fare

ciò che egli fa, che di non farlo, poichè altrimenti sarebbe impossibile che egli peccasse. Ed egli lo prova per l'esempio di Pietro, che negò il suo maestro: S. Pietro giudicò che doveva scegliere il partito che prese, cioè egli giudicò che il delitto di negare il suo maestro, in questa occasione, era un minor male del rischio cui sarebbe andato incontro non negandolo; per tal motivo appunto egli scelse un tal partito (1).

Ad un tal giudizio si dà nome di *giudizio pratico dell'intelletto*. Si pretende, in conseguenza, che la volontà essendo determinata dal giudizio pratico dell'intelletto, i nostri voleri sono effetti di cause necessarie, e perciò effetti necessari.

Rispondo, che la recata obbiezione è fondata su di una supposizione falsa, cioè che i nostri voleri sono effetti de' nostri giudizi che li precedono. Il giudizio si può esprimere così: *il fare la tal cosa è migliore di non farla*. Ora un tal giudizio non produce il *voglio fare la tal cosa*; è questo atto di volontà un atto *sui generis*: il giudizio primo è accompagnato dalla coscienza della necessità, laddove l'atto del volere che lo segue è accompagnato dalla coscienza di potere non porlo. I nostri voleri non sono effetti che dello spirito stesso, che li fa esistere, ed egli è la causa libera di essi, perchè poste tutte le condizioni per volere, egli ha il potere di volere e di non volere. I motivi quali che sieno non sono la causa efficiente de' nostri voleri; essi dispongono, eccitano a volere, ma con tutte le disposizioni lo spirito è egli che deve dire *voglio fare*; ed egli ha il potere di porre questo volere e di non porlo. Ma è egli vero, che la volontà nella scelta de' beni e dei mali segua costantemente il calcolo dell'intelletto? Allora che l'uomo delibera, egli si trova sospeso o fra il dovere ed il piacere, o pure fra più beni o più mali della stessa natura. Ora può

(1) *Collins, op. cit.*

avvenire, che l'uomo conosca il dovere, e che egli giudichi di non dovere fare la tale azione; ma che sedotto dal piacere non segua il giudizio pratico della ragione: ciò avviene sovente, si verifica nella condotta degli uomini il *video bona proboque, deteriora sequor*; ed io su di questo punto penso con Locke, che l'uomo non segue, nel conflitto de' motivi, il giudizio della ragione circa il maggior bene, ma opera a seconda delle impressioni piacevoli o dolorose, che gli oggetti eccitano nel suo spirito, a seconda de' suoi desideri e delle sue passioni. È dunque una proposizione falsa quella la quale pone, che quando S. Pietro negò il suo divin maestro, giudicò che era miglior cosa il negarlo, che il non negarlo: un tal giudizio non potè aver luogo nell'anima di questo apostolo. Egli nel peccare non seguì questo giudizio chimerico, ma seguì l'impressione del timore: egli ebbe paura di confessare esser discepolo e seguace di Gesù Cristo. Il timore non è un giudizio, sebbene alcune volte il giudizio è un elemento di esso, come appresso s'intenderà meglio; ma il giudizio, che entra col timore, non è il giudizio che pronuncia sulla relazione de' beni e de' mali.

L'uomo non solamente vede il meglio, e si appiglia al peggio nel caso di conflitto fra il dovere ed il piacere, ma eziandio nel caso di conflitto fra i piaceri: quante volte l'uomo per seguire la seduzione del piacere presente va incontro a dolori di gran lunga maggiori! La giornaliera esperienza ci rende certi di queste verità. Avviene ogni giorno, che gli uomini operano contro le loro coscienze, per seguire le loro passioni: senza di ciò non vedremmo gli uomini mangiare e bere ciò che sanno esser nocivo alla sanità del loro corpo; noi non li vedremmo negligenti ne' loro affari, e passare giorni interi nell'ozio, nel giuoco e nelle crapule.

Se per giudizio pratico s'intende dunque un giudizio il quale pronuncia sul valore dei beni e de' mali, non vi è

una proposizione più contraria all'esperienza, quanto quella la quale pone, *che la volontà segue necessariamente il giudizio pratico dell' intelletto.*

Ma è certo, replicano i fatalisti, che la volontà non può determinarsi senza motivi. Ogni volere deve avere un motivo qualsiasi. Quando nulla si oppone a questo motivo, esso deve necessariamente determinare la nostra volontà; quando vi sono motivi contrari il più forte deve prevalere. Noi ragioniamo de' moti degli uomini alle loro azioni, come di tutte le altre cause a' loro effetti. Se l'uomo fosse un agente libero, e che non fosse governato da' motivi, tutte le sue azioni sarebbero puri capricci; le ricompense e le pene non avrebbero su di lui alcun effetto; ed un essere simile non potrebbe educarsi e governarsi. Si potrebbe, continuano i fatalisti, paragonar la volontà ad una bilancia. Con pesi uguali la bilancia resta in equilibrio; con pesi disuguali, il bacino ove vi è il peso maggiore discende. La volontà co' motivi eguali rimane irrisolta, con motivi disuguali è trasportata dal motivo il più forte. Bayle insiste molto su questo paragone.

Facendo uso delle mie antecedenti osservazioni, si può facilmente conoscere la falsità di questa obbiezione. I motivi, io ho detto, qualsieno, non sono le cause efficienti dei nostri voleri: *io giudico* non è lo stesso di *io voglio*, e non è la causa di *io voglio*; io rimango padrone di seguire il mio giudizio e di non seguirlo. Similmente: *io desidero* non è lo stesso di *io voglio*, nè la causa efficiente di *io voglio*: i giudizi, i desiderii, le passioni, le dilettazioni provenienti sono la causa de' nostri voleri: tutte queste diverse modificazioni dello spirito dispongono, invitano, eccitano a volere; ma lo spirito ha il potere di seguire questi eccitamenti e di non seguirli. I motivi dunque quali sieno non determinano invincibilmente la volontà.

Il paragone poi della bilancia è antifilosofico. La bilancia non ha alcun potere intrinseco di cambiare il suo stato: i pesi sono la causa efficiente del moto dei suoi bacini: il

paragonare il corpo inerte collo spirito intelligente e volente è una cavillazione indegna di un filosofo di buona fede.

Reco qui volentieri la risposta, che il dotto professor Tedeschi dà a questa difficoltà, la quale è conforme alla mia, ed a quella di molti illustri difensori del domma del libero arbitrio: « Quantunque sentiamo di aver nell'essenza medesima della nostra coscienza peculiari regole per dirigere la medesima volontà, e proviamo due specie di tendenze distinte ed opposte, le une delle quali ci traggono al godimento e ad una falsa felicità, le altre ci spingono al giusto, al buono, alla virtù; pure sempre ci riconosciamo liberi di scegliere e di agire, di sospendere e di mutare l'atto cominciato, e di ricominciarlo, ove ci avesse avuto la volontà di non proseguirlo. E sebbene non eleggiamo senza motivi, cioè senza un' interna impulsione, senza un calcolo dell'esterne circostanze dalle quali o bene o male può venircene, pure non cada in pensiero; che di libertà noi privi siamo, o che ogni nostro atto a leggi di necessità ubbidisca. I motivi ed il paragone di questi motivi sono le condizioni necessarie all'esercizio del libero arbitrio: perciocchè mancando i medesimi vien meno quanto serve di occasione alla libera elezione, o ciò cui puossi per scelta e senza necessità resistere o secondare. I motivi poi, le interne impulsioni e le esterne circostanze danno occasione alla deliberazione, e non la determinano irresistibilmente mercè le propensioni ad agire, e le naturali disposizioni a cadere nell'appetito e sentire avversione ad una cosa; la natura non ci costringe ad eleggere ed operare in una determinata maniera, ma soltanto ci chiama, c'invita, ci sollecita a ricercare o fuggire qualcosa, e mandare ad esecuzione gli atti conforme al bisogno ed alle esteriori circostanze, lasciando intanto a noi la possibilità di secondare o di resistere⁽¹⁾. »

(1) *Par. I, cap. 3, sez. I.*

Ma come il punto principale, su cui i fatalisti appoggiano le loro obbiezioni contro la libertà, è l'influenza dei motivi sulle determinazioni della volontà, così fa d'uopo trattenerci ancora sull'esame di questo punto.

La libertà è appoggiata sull'intelligenza: ho provato nella prima parte, che lo spirito umano ha l'idea di un bene sommo, e che vi tende invincibilmente: qualunque bene particolare a cui lo spirito attende, e che gli si presenta sotto l'aspetto di bene, è un motivo sufficiente per determinar la volontà; ma non essendo il bene sommo, non la determina mai invincibilmente. È questa la soda dottrina dell'acutissimo san Tommaso di Aquino: « Quidquid ratio potest apprehendere ut bonum in hoc voluntas tendere potest: potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est *velle* aut *agere*, sed hoc etiam quod est *non velle*, et *non agere*. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali. Et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser (1). »

Si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui, sceglierà egli uno piuttosto che l'altro, oppure non agirà per mancanza di motivo? I filosofi sono divisi in questa controversia; alcuni con Leibnizio pretendono, che l'uomo non isceglie mai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro; altri con Clarke pensano, che l'essere intelligente e libero sceglie tra due partiti uguali, in forza della sua libertà, e che il riguardare la libertà totalmente dipendente da' motivi, che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual valore, è lo stesso che distruggerla. È

(1) S. Th. 1. 2. Q. 13 a 6

necessario, dicono i primi, che vi sia sempre una ragion sufficiente, che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgessimo, poichè nulla si può fare senza una ragion sufficiente. Supponiamo, che due ova sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne uno solo, vi deve certamente essere, secondo questi filosofi, una ragione, per la quale questo uomo voglia mangiare l'uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere di mangiare l'uno e l'altro, ma vi deve essere una ragion sufficiente, che gli faccia preferire l'uno all'altro; senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Un'infinità di grandi e piccoli moti interni ed esterni, dice Leibnizio, concorrono con noi, de' quali il più sovente non ci accorgiamo; e quando si esce da una camera vi sono tali ragioni, che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facessimo alcuna riflessione.

Si è supposto un asino affamato, posto in mezzo a due bacini di avena, che producono sull'asino eguale impressione; oppure un asino egualmente spinto dal dolore della fame e da quello della sete, e posto fra l'avena e l'acqua, che gli produrrebbero un'uguale impressione. Questa supposizione si attribuisce a Giovanni Buridan, filosofo del decimoquarto secolo: onde è venuto in proverbio *l'asino di Buridan*. Si è domandato sul proposito di questo asino, se egli fosse morto della fame nel primo caso, o della fame e della sete nel secondo caso; e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse nel primo caso ad un bacino di avena piuttosto che all'altro, ed a mangiare prima di bere o a bere prima di mangiare nel secondo caso. È questa, dice Leibnizio, una finzione, che non potrebbe aver luogo nell'universo: ma qualora il caso fosse possibile, bisognerebbe dire che l'asino morrebbe di fame nel primo caso, e di fame e di sete nel secondo caso. Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell'asino e fuori dell'asino, sebbene non si veggano da noi, che

lo determineranno ad andare da un lato piuttosto che dall'altro. E sebbene l'uomo sia dotato di libertà, di cui l'asino è privo, sarà vero nondimeno che ancora nell'uomo il caso di un perfetto equilibrio è impossibile, e che un angelo o Dio potrebbe sempre rendere ragione del partito che l'uomo ha scelto, assegnando una causa o una ragione inclinante, che ha determinato l'uomo a sceglierlo. Sovente le cause che ci determinano sono impercettibili.

Un agente libero, dicono altri filosofi, quando se gli presentano due o più maniere di agire egualmente ragionevoli, e perfettamente simili, conserva eziandio in sè stesso il potere di agire. Inoltre questo agente libero può avere ragioni molto buone e molto forti, per non astenersi internamente di operare, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione, la quale possa determinare, che una certa maniera di operare vale meglio di un'altra. Non si può dire, che la scelta fra due maniere perfettamente simili di operare sia un effetto senza causa, poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell'agente.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell'essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre il presente, sono possibili; ora vi deve essere la ragion sufficiente, cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l'esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini, l'ottimo fra tutti i modi possibili. Nella natura non possono esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indiscernibili*; perchè se vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l'uno altrimenti che l'altro, e perciò Dio non può produrre due porzioni di materia perfettamente eguali e simili. È questo il principio leibniziano degli *indiscernibili*. Egli combatteva, con questo principio, l'esistenza del vòto immenso ammesso da Newton e da Clarke. Un tal vòto, diceva Leibnizio, ruinerebbe la ragion-sufficiente: la porzione del vòto occupata dal mondo materiale è finito sa-

rebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del vòto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un'altra. Clarke pretendeva al contrario che questa dottrina fosse contraria alla sovrana libertà di Dio. In fatti se la conoscenza del migliore è la ragion sufficiente della creazione, e se la conoscenza è necessaria, la ragion sufficiente della creazione è necessaria, e perciò la creazione è pure necessaria. Riguardare l'essere intelligente talmente dipendente da motivi, che egli non possa determinarsi fra due motivi eguali, è un distrugger la libertà.

« Ogni azione deliberata deve essa avere un motivo?

La risposta a questa quistione dipende dal senso che si attacca al vocabolo *deliberato*. Se per azione deliberata intendiamo un'azione, i cui motivi sono stati antedentemente comparati e pesati (e tale sembra essere il significato originale del vocabolo), sicuramente una simile azione implica de' motivi, e de' motivi contrari, altrimenti l'intelligenza non avrebbe potuto pesarli; ma se per azione deliberata s'intende semplicemente, come avviene ogni giorno, un'azione preceduta da una determinazione tranquilla e fredda dello spirito, e compiuta con previdenza e volontà, io credo che una folla di azioni simili sia fatta senza motivi. Qui è il luogo di appellarne alla coscienza individuale di ciascun uomo: quanto a me io fo ciascun giorno un gran numero di azioni insignificanti senza avere coscienza di alcun motivo che mi determina. Che se mi si opponesse che io posso essere sotto l'influenza di un motivo, di cui non ho coscienza, non solamente si pone supposizione arbitraria sprovveduta di ogni prova, ma si ammette che io posso essere convinto di una ragione, la quale non è mai entrata nel mio spirito. Sovente uno scopo di qualche importanza può essere ugualmente ottenuto da mezzi differenti; in simile circostanza colui che vuole il fine non trova la menoma difficoltà di arrestarsi ad uno

di questi mezzi, sebbene egli sia fermamente convinto che il mezzo preferito non avesse alcun titolo a questa preferenza.

« Pretendere che questo caso non può mai presentarsi, è un contraddire l'esperienza del genere umano. Sicuramente un uomo, che deve pagare una ghinea, può possederne duecento di ugual valore per colui che paga e per colui che è pagato, e tutte ugualmente proprie al fine che si tratta di ottenere. Dire che in simil caso il debitore non potrebbe pagare il suo creditore, sarebbe una pretensione ancora più stravagante. Se un uomo non potesse operare senza motivo, egli non possederebbe alcuna potenza, perchè i motivi non sono in nostro potere, e colui che nulla può su di un mezzo necessario nulla può sul fine.

« Non si è giammai dimostrato, che nel caso di un motivo unico, questo motivo debba necessariamente determinare l'azione. Secondo le regole del raziocinio appartiene a coloro che affermano il provare; ora io non ho mai veduto l'ombra di un argomento, ove non si prendesse per accordata la cosa stessa che è in quistione, cioè che i motivi sono le sole cause delle nostre azioni (1). »

Sebbene la volontà, prendendo un partito, cioè volendo qualche oggetto, abbia un vero potere di non volerlo, è nondimeno certo che essa non vuol mai se non che quell'oggetto che è più conforme all'ammasso delle sue passioni e de' motivi, che sono i più forti nell'anima: ella vi si determina da sè stessa liberamente; essa sente che potrebbe non determinarsi, ma vi si determina infallibilmente. Supponendo dunque l'infallibilità, ossia la certezza dell'effetto fintanto che le passioni restano dominanti e superiori alle altre passioni, è chiaro che tutta la vita umana è piena di questi poteri senza effetto. Per-

(1) Reid, Saggio IV sulle facoltà attive, cap. IV.

chè tutte le passioni dominate ed inferiori non hanno mai effetto, ed intanto gli uomini conoscono per mezzo del sentimento interno che hanno di sè stessi, che nell'atto che seguono la loro passione hanno il potere di seguire il contrario. Questo potere si sente, e perciò esso è reale. La libertà della volontà è appunto un oggetto di esperienza interna.

Queste azioni, cioè questi voleri, sono di un genere differente della volontà di essere felice e di volere il sommo bene: i primi sono tali, che nell'atto che esistono e si pongono dall'anima, questa ha il potere di non porli; ma riguardo al bene in generale ed alla felicità in generale, ella vi è determinata dalla sua stessa natura. Domandate ad un avaro, se può rifiutare una ricca eredità a cui è chiamato, egli vi dirà essere in suo potere l'accettarla ed il ripudiarla, ma che non la ripudierà, perchè non vuole operare contro il proprio utile; ma questo avaro, il quale sente di poter ripudiare questa eredità, sente ancora che non ha il potere di voler essere sempre felice, privo di qualunque piacere ed in preda a tutti i dolori. L'uomo non ha potere di volere il male come male, nè di rinunciare alla felicità in generale. La tendenza verso il bene sommo lo determina invincibilmente. Tutti gli uomini hanno avuto ed hanno sempre un'infinità di determinazioni invariabili, nelle quali essi non deliberano, ma operano costantemente di una stessa maniera, la quale si può prevedere da ognuno che conosce lo stato del loro cuore. Essi hanno il potere di volere altrimenti di ciò in cui vogliono, ma nello stato in cui sono le disposizioni dell'anima loro tolgono il volere attuale contrario a quello che producono, sebbene non tolgano loro il potere *in sensu diviso*.

Nè si dica che questo potere che non si riduce all'atto, è un potere inutile. La nozione di questo potere è una nozione astratta che lo spirito si forma riflettendo sulla coscienza dell'atto libero: sentire un atto libero si è sentire

un atto col potere di non farlo; questo potere rende dunque libero il volere particolare di cui si tratta, esso non è dunque inutile, perchè rende libero il volere attuale, sebbene non produca il volere contrario. Reid scrive: « Si dice che di molti motivi opposti il più forte prevale sempre; ma questa proposizione non può essere affermata o negata con conoscenza di causa fintanto che non si sa distintamente ciò che bisogna intendere pel motivo il più forte.

« Come sapere se il motivo più forte vince sempre, se si ignora quale è il motivo più forte? Un simile giudizio implica necessariamente qualche misura comune, qualche bilancia col cui mezzo la forza de' motivi possa essere valutata; perchè altrimenti dire, che il più forte vince sempre, è pronunciare una frase che non ha senso. Bisogna dunque cercare questa misura o questa bilancia, poichè coloro che hanno fatto tanto fondo su questo assioma, ci hanno lasciato in una completa incertezza sul senso che esso può avere. Nel caso in cui i motivi contrari sono della stessa specie, e non differiscono che per la sola quantità, è facile, io ne convengo, determinare qual è il più forte: così un dono di mille ghinee è un motivo più forte di un dono di cento ghinee; ma quando i motivi sono di specie differente, come l'argento e la riputazione, il dovere e l'interesse, le sanità ed il potere, le ricchezze, e l'onore, io lo domando, per qual mezzo valuteremo noi la loro forza comparativa (1)? »

Che ne' motivi della stessa specie la volontà segui l'impulso del più forte, non credo che possa mettersi in dubbio; ma in questo caso eziandio la volontà è libera. Il seguirne dunque l'impulso del motivo più forte non ripugna alla libertà. Ora, se l'influenza del motivo il più forte, nel caso della collisione de' motivi della stessa specie, non ripugna alla libertà, perchè ripugnerebbe alla libertà

(1) *Op. cit. loc. cit.*

tale influenza nel caso della collisione di motivi di specie diversa? Io non ne veggo la ragione. Il seguire il motivo il più forte, non toglie il potere di non seguirlo: il bene che presenta il motivo il più forte non determina invincibilmente la volontà. Ciò basta acciò la volontà segua liberamente il motivo il più forte, ma si dice, quando i motivi sono di diversa specie noi non abbiamo una misura comune, per determinare qual sia il più forte. Ma ciò, io replico, non fa sì, che noi non possiamo conoscere in un modo generale e vago, in molti casi, qual sia il motivo il più forte, qual sia l'oggetto che si ami più. Nell' avaro non è forse l'avarizia il suo amor dominante, come nel dissoluto è l'amore dei piaceri sensibili? E non diciamo noi, che un uomo è avaro allorchè nel conflitto fra il desiderio de' piaceri sensuali ed il desiderio del danaro, egli segue questo ultimo desiderio? L'uomo ama invincibilmente la sua felicità; perciò ama i beni particolari, sieno veri, sieno apparenti, a proporzione della percezione piacevole che essi gli destano. Si può dunque dire, che l'uomo segue la maggior dilettazione preveniente, ma che la segue liberamente: e perciò col potere di non seguirla. I motivi non sono certamente la causa de' nostri voleri, come più volte ho spiegato, ma essi dispongono ed eccitano a volere: e perciò un motivo più forte eccita maggiormente e dispone maggiormente la volontà ad operare.

« I motivi razionali (continua Reid) influiscono sul giudizio dandoci la convinzione che il tale atto deve esser fatto, sia perchè esso è conforme al nostro dovere, sia perchè si accorda col nostro interesse bene inteso, o con qualche altro fine, che noi abbiamo risoluto di ottenere. »

Io non comprendo qual altro motivo razionale possiamo avere, fuori del dovere e dell'interesse bene inteso.

Reid seguita: « I motivi razionali non danno, come i motivi animali, una cieca impulsione alla volontà; essi persuadono, e non spingono; a meno che non suscitino in

noi, come avviene alcuno volte, un moto appassionato di speranza, di timore o di desiderio. Simili moti possono essere sollevati dalla convinzione e prestarle soccorso come gli altri motivi animali, ma può esservi convinzione senza passione; e la convinzione di ciò che noi dobbiamo fare, può giungere allo scopo, ove noi abbiamo giudicato esser bene l'andare: è ciò che io nomino *motivo razionale* (1). »

Io credo che il piacere ed il dolore, e perciò i desiderii e le passioni sono i principii che dispongono la volontà alle sue particolari determinazioni. I motivi razionali, se non sono accompagnati dal piacere e dal dolore, non hanno influenza sulle determinazioni della volontà. L'esperienza ci mostra che la ragione rimane spesso vinta da' desiderii e dalle passioni, che tendono ad azioni contrarie alle decisioni della ragione. Il giudizio non sempre influisce nelle determinazioni della nostra volontà: spesso questa si determina in contraddizione col giudizio: la ragione di ciò è che il giudizio, nel suo risultamento, è una percezione di un rapporto; ora, vi possono essere percezioni indifferenti, e percezioni piacevoli e dolorose: le percezioni indifferenti sono di niun valore per la volontà: quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono desiderii: se questi desiderii, posteriori al calcolo della ragione, sono in contraddizione co' desiderii antecedenti, la volontà seguirà il maggior desiderio; se questo maggior desiderio sarà quello contrario alla ragione, essa rimane vinta; se sarà quello alla ragione uniforme, questa sarà vittoriosa. Per dare un nome al desiderio che è indipendente dalla ragione, e che la previene, e può esserle contrario, io lo chiamo *concupiscenza*, e chiamo *appetito razionale* il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque essere un semplice conflitto fra la ragione e la concupiscenza, e ve ne può essere uno complicato fra la ragione e l'ap-

(1) *Ibidem.*

petito razionale da una parte e la concupiscenza dall'altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione e la concupiscenza, la volontà seguirà questa, e la ragione rimarrà sterile e vinta nella pugna; nel caso del conflitto complicato, se la concupiscenza sarà maggiore dell'appetito razionale, la vittoria apparterrà a lei: se sarà minore, apparterrà all'appetito razionale.

Le percezioni indifferenti non muovono la volontà, e fra due percezioni piacevoli opposte, la volontà segue la maggiore.

Sarebbe un grande errore il confondere la volontà colla concupiscenza e coll'appetito razionale. Ne sarebbe un altro il riguardar questi desiderii come la causa de' nostri voleri. Ne sarebbe finalmente un altro il credere, che la volontà, seguendo la maggiore dilettazione, non abbia un vero e real potere di non seguirla, e di non confessare che il maggior piacere preveniente, qual che siasi, non può attrarre giammai invincibilmente la volontà. Il bene sommo è il solo oggetto adeguato della volontà: la volontà lo vuole spontaneamente, ma invincibilmente: essa non ha in ciò la *libertà dalla necessità della natura*, è solamente libera dalla coazione. Ma tutti gli altri beni particolari, non essendo il fine adeguato della volontà, questa, nell'atto che li vuole, conserva sempre il potere di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo, che la volontà vuole solo necessariamente: ciascun bene particolare è sempre unito a qualche male, e la stessa limitazione inseparabile da ciascun bene particolare è un male; siccome dunque attraggono a sè, per un aspetto, la volontà, così per un altro la respingono. Ha l'uomo l'idea della perfezione assoluta, e perciò del sommo bene o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si ferma negli oggetti particolari, egli ha sempre un potere nella volontà da impiegare altrimenti. Questa è, secondo l'acutissimo san Tommaso d'Aquino, ed altri nobili filosofi, l'origine della libertà dalla necessità della natura.

La libertà è un fatto incontrastabile attestatoci dalla coscienza. La difficoltà che può incontrarsi nel conciliare questo fatto con altri dello spirito umano, non può mai somministrare a' fatalisti un motivo legittimo di negarlo.

Abbiamo veduto che un motivo unico non determina invincibilmente la volontà: che la volontà è libera nella scelta di due mezzi uguali conducenti ad uno stesso fine. Abbiamo provato, che nel conflitto di due motivi disuguali della stessa specie, lo spirito, seguendo il maggiore, è libero; che nel conflitto di motivi disuguali di specie differente, lo spirito, seguendo il maggiore, è libero eziandio. Abbiamo veduto, in conseguenza, che sotto tutti gli aspetti la libertà non ripugna, anzi è conforme al principio della causalità: *Non vi ha effetto senza causa*. Ci rimane di rispondere alle obbiezioni che i fatalisti traggono dal domma della Provvidenza. Ciò sarà l'oggetto della seguente lezione.

LEZIONE XCH.

IL DOMMA DELLA PROVVIDENZA NON RIPUGNA ALLA LIBERTÀ.

La prima obbiezione che i difensori della necessità deducono dal domma della Provvidenza contro il libero arbitrio, consiste nella massima metafisica: *la conservazione è una continuata creazione*. Se le creature, si dice, non possono esistere per sè stesse, ma in virtù dell'azione creatrice, esse non possono per sè stesse continuare ad esistere, dopo aver ricevuta da Dio la loro esistenza; perciò hanno bisogno di essere conservate da quella stessa azione che ha dato loro l'esistenza, e bisogna concepir la creazione come una continuata creazione. Ora se nella creazione le creature ricevono tutto quello che hanno da Dio, lo stesso deve avvenire negl'istanti seguenti della

loro esistenza; come dunque è possibile di ammettere in esse qualche cosa, di cui esse sieno la causa efficiente, e che non venga, in conseguenza, immediatamente da Dio?

L'azione di Dio, con cui egli diede l'esistenza alle creature, e per la cui virtù le creature cominciarono ad esistere, si appella *creazione*. Ma, soggiungono ordinariamente i metafisici, siccome l'atto creatore non si estingue, ma ha una perpetua virtù, perciò la sua efficacia non si deve restringere al primo momento dell'esistenza delle creature, ma deve estendersi alla seguente durazione delle cose; e considerato questo atto divino riguardo alla seguente durazione delle cose si chiama *conservazione*. Non è dunque, dicono i metafisici di cui parliamo, la conservazione un atto diverso dall'atto creatore, ma è lo stesso atto, che dà insieme l'esistenza alle creature, e che loro la continua; che dà insieme l'esistenza e la continuazione dell'esistenza. Questa conservazione si chiama *conservazione diretta e positiva*. Secondo questa dottrina l'atto creatore è unico, ma l'effetto è multiplice; cioè gli effetti sono tanti, quanti sono i diversi stati che hanno successivamente esistenza nella creatura; e siccome questi stati diversi suppongono l'esistenza della sostanza, a cui sono inerenti, così secondo questa stessa dottrina, all'atto unico creatore corrisponde in ciascuna creatura la produzione di tante sostanze, quanti sono gl'istanti dalla durata della creatura, o quanti sono gli stati diversi che hanno successivamente l'uno all'altro esistenza nella creatura che è conservata. Tale è la dottrina della conservazione diretta e positiva.

Nondimeno non mancano metafisici, i quali pensano che la sostanza, la quale ha ricevuto l'esistenza, continua naturalmente ad esistere, senza avere bisogno per questa continuazione dell'azione conservatrice di alcuna causa, di modo che non può cadere nel nulla senza essere distrutta da un positivo decreto di Dio. La cui esistenza di questo decreto distruttore si chiama *conservazione indiretta e negativa*. Un uomo, per cagion di esempio,

il quale possiede un vaso di cristallo, ha certamente il potere di romperlo: quando egli nol rompe, si dice che lo conserva; ma il vaso continua ad esistere naturalmente, non già per un'azione positiva di questo uomo. La conservazione indiretta e negativa non distrugge affatto l'attività dello spirito umano, ma sembra che la conservazione diretta e positiva non sia conciliabile coll'attività medesima.

Io esaminerò prima, se ammettendo la massima, che la conservazione delle creature sia una conservazione diretta e positiva, il che vale quanto dire, che la conservazione sia una continuata creazione, l'attività dell'anima possa esistere. Esaminerò in seguito se la dottrina della continuata creazione sia appoggiata sopra principii incontrastabili.

Bayle pensa che le creature hanno essenzialmente bisogno, come creature, della continuata creazione, e che una tal conservazione non sia conciliabile affatto colla attività delle creature.

Altri filosofi ammettono il domma della continuata creazione delle creature, ma credono che possa esso conciliarsi col domma della libertà, e per conciliarlo si dividono in vari pensamenti. Io credo con Bayle, che la continuata creazione delle creature non sia conciliabile in alcun modo coll'attività delle medesime, ma penso insieme contro di lui, che la dottrina della continuata creazione non abbia alcun solido fondamento. È per me evidente, che un essere non è causa di ciò che riceve; e che perciò non produce ciò che esso riceve, o è prodotto in lui da un'altra causa esterna: è evidente ancora per me, che un essere, il quale non produce alcuna cosa, non è un essere dotato di alcuna attività, non è un agente. Mi è impossibile dubitare dell'evidenza di questi principii, come mi è impossibile di non ammettere il principio di contraddizione. Inoltre è per me evidente, che un essere indeterminato non può aver esistenza

Dio, che creando l'anima mia, l'ha dovuto creare in uno stato determinato; il che vale quanto dire, che ha dovuto creare la sostanza dell'anima non solo, ma la sostanza insieme con tutte le modificazioni necessarie a renderla perfettamente determinata.

Mi sembra perciò incontrastabile, che nel principio della sua esistenza, nel primo istante della creazione, il mio spirito abbia tutto ricevuto dal creatore, e che egli non abbia potuto produrre in sè stesso alcuna modificazione; e che in conseguenza non abbia potuto operare. Da queste incontrastabili verità ne segue legittimamente, che ammessa la continuata creazione delle creature, queste non potranno giammai operare, e perciò niuna attività potrà loro convenire. Gl'istanti del tempo, dicono i cartesiani, non hanno alcun legame fra di essi: l'anima mia riceve dunque la sua esistenza dal creatore nel secondo istante, nello stesso modo in cui la riceve nel primo: ma nel primo non è attiva, perchè riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni; non sarà dunque attiva nel secondo istante, poichè anche in questo riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni. Dov'è dunque l'attività dello spirito umano nel volere? Io non la vedo affatto, e non posso vedervela. Quando i filosofi, preoccupati da qualche pregiudizio, ammettono alcune proposizioni contraddittorie, sono obbligati di riempir le loro pagine di una moltitudine di discorsi vuoti di senso. Ciò si vede sensibilmente ne' vani sforzi de' più grandi ingegni, per conciliare l'attività dello spirito umano colla dottrina da loro sostenuta, che le creature sono create da Dio in ciascun istante della loro durata. Chi vuol vedere questi vari pensamenti, e la loro nullità, potrà leggere il secondo volume della mia opera intitolata: *filosofia della volontà*. Intanto concludo, che la dottrina della continuata creazione delle creature è contraria al domma della libertà.

Ma esaminiamo se la proposizione: *la conservazione*

delle creature è una continuata creazione, sia una proposizione dimostrata.

I metafisici, che sostengono la continuata creazione delle creature, partono da questo principio: *le creature non possono esistere per sè stesse; esse non possono dunque continuare ad esistere per sè stesse.* Io nego la conseguenza. Gli avversari sarebbero obbligati di provarla: dovrebbero provare, che un essere esistente creato cade naturalmente nel nulla; io non trovo che abbiano addotto alcuna prova valevole per sostenere la loro proposizione. Un corpo che si trova in quiete non potrà muoversi da sè stesso, ma posto in moto da una causa esterna, continua naturalmente a muoversi, senza aver bisogno della ripetizione dell'azione della causa, che ha fatto in esso cominciare il moto. Un edificio non può aver esistenza senza l'operazione dell'artista, ma non è necessaria una nuova costruzione, perchè l'edificio continui ad esistere. La costruzione di questo edificio è certamente un effetto, e l'artista ne è la causa; è dunque falso, che ciò che ha bisogno di una causa per esistere, abbia bisogno dell'azione della stessa causa per continuare ad esistere: nè si dica, non essere ciò applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature, poichè il principio è generale. L'esistenza dell'edificio è un effetto, come è un effetto l'esistenza delle creature; tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto*. Similmente l'artista colla sua operazione è, per l'esistenza dell'edificio, una causa, come è una causa per l'esistenza della creatura l'atto creatore; ma tutte e due queste creazioni vanno comprese sotto la stessa categoria di *causalità*, siccome Dio è causa dell'esistenza delle creature, così l'artista è causa dell'esistenza dell'edificio in quanto edificio. Tutto ciò che esiste è qualche cosa di reale e di positivo: non vi è essere senza una forza per cui tende ad agire e perseverare nella esistenza: questa tendenza dell'essere creato verso il niente è un'assurdità; l'azione creatrice non è dun-

que necessaria, affinchè un essere che esiste continui ad esistere.

Cartesio, nella terza meditazione, adduce, per provare essere la conservazione una continuata creazione, il seguente argomento: « Tutto il tempo della mia vita può essere diviso in una infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende in alcuna maniera dalle altre, e così dall'essere io stato un momento prima del presente, non segue che io debba essere nel momento presente, se in questo momento qualche causa non mi produce e mi crei, per così dire, di nuovo, cioè mi conservi.

In fatti è una cosa molto chiara e molto evidente a tutti coloro che considereranno con attenzione la natura del tempo, che una sostanza, per essere conservata in tutti i momenti ne' quali essa dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che sarebbe necessaria per produrla e crearla di nuovo, se essa non fosse. In modo che la luce naturale ci fa veder chiaramente, che la conservazione e la creazione non differiscono, che riguardo alla nostra maniera di pensare, e non già in effetto. »

Io ho mostrato di sopra esser falso che la stessa azione della causa necessaria a dar l'esistenza ad un effetto è pure necessaria per la conservazione di questo effetto. Prima di me l'aveva contro di Cartesio osservato Gassendo, nelle quinte obiezioni contro le meditazioni cartesiane. Gassendo osserva: « Esser vero che vi sono certi effetti, i quali per perseverare nell'essere e non essere in ogni momento annientati, hanno bisogno della presenza e dell'attività continua della causa che ha dato loro il primo essere; e di questa natura è la luce del sole (sebbene, a dire il vero, queste sorti di effetti non sieno tanto effettivamente gli stessi, che altri i quali vi succedono impercettibilmente, come si vede nell'acqua di un fiume), ma noi vediamo altri effetti, i quali perseverano nell'essere, non solamente allorchè la causa, la quale li ha prodotti, non opera più, ma eziandio allorquando è

interamente corrotta ed annientata. E di questo genere sono tutte le cose che noi vediamo, le cui cause più non hanno esistenza. »

Cartesio ha replicato all'osservazione di Gassendo, dicendo che essa ha luogo nelle cause *secundum fieri*, cioè in quelle cause che sono limitate alla produzione de' loro effetti; ma che Dio è causa delle creature *secundum esse*; cioè una causa tale che non solamente è necessaria per l'esistenza delle creature, ma è eziandio necessaria per la continuazione della loro esistenza. Ma ciò è una petizione di principio, poichè bisogna provare che Dio è causa delle creature *secundum esse*. Cartesio cita in favore della sua dottrina l'autorità de' metafisici; ma non aveva egli rigettato in filosofia il motivo dell'autorità? Inoltre, prima di Cartesio i metafisici ammettevano generalmente l'efficacia delle cause seconde; ora io ho provato, che intesa a rigore la continuata creazione distrugge questa efficacia. Egli ricorre al legame de' momenti del tempo dicendo che dall'essere io nel momento antecedente al presente, non segue che io debba essere nel momento presente. Leibnizio, avendo esaminato nella Teodicea l'argomento cartesiano, lo trova di niun valore: « I cartesiani dicono, che i momenti di tempo, non avendo alcun legame necessario l'uno coll'altro, non segue dall'essere io in questo momento che sussisterò nel momento che seguirà, se la stessa causa, che mi dà l'essere per questo momento, non me lo dia eziandio per l'istante seguente. Si può rispondere, che in verità non segue affatto necessariamente dall'essere io presentemente che io sarò; ma che pertanto ciò segue naturalmente, cioè da sè, per sè, se alcuna cosa non l'impedisce: è questa la differenza che si può fare fra l'essenziale ed il naturale: ciò è nello stesso modo in cui naturalmente lo stesso moto dura, se qualche nuova causa non l'impedisce o non cambia.

• Bisognerebbe provare che la creatura esce fuori in-

cessantemente dal nulla, e tosto vi ricade; e particolarmente bisogna far vedere, che il privilegio di durare più di un momento, per la sua natura è attaccato al solo essere necessario (1).

Questo ragionamento del filosofo alemanno che ho citato mi sembra esatto.

La dipendenza dal creatore è essenziale alle creature. Le creature sono sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature sono dunque creature a ciascun istante della loro durata, per una nuova azione che le produce; io nego la conseguenza. Le cause seconde sono sempre cause seconde, ed operano per virtù della prima. Ciò è vero: le cause seconde non hanno dunque il potere di produrre e di cominciare alcuna azione, che sia loro propria: io nego la conseguenza. Se le cause seconde nulla producono, esse non sono cause: si ammette dunque una contraddizione, cioè una causa non causa. Le creature hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio, e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro creatore il potere di operare e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale; e questa non può aver luogo senza di quello: le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*, cioè la loro esistenza determinata, e perciò le loro potenze naturali: le creature, in conseguenza, dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni e nella continuazione della loro esistenza. Io ammetto dunque la proposizione XXIII del nostro Genovesi (2), cioè che *la ragione sufficiente della conservazione è la stessa di quella dell'esistenza*; vale a dire che tal ragione è l'atto creatore. La continuazione dell'esistenza delle creature dipende dall'atto

(1) *Teodicea*, par. 3. num. 383 e 384.

(2) *Metaf. lat.* par. 1, cap. 11.

creatore, ma questa continua dipendenza non importa una continua creazione. Anzi una continuata creazione ripugna alla continuazione di esistenza.

La creazione suppone; che ciò che è creato non sia esistente prima della creazione, nè insieme colla creazione poichè è una contraddizione, che sia prodotto ciò che è già esistente: per poter concepire la continuata creazione parmi dunque che non vi sia se non che un solo mezzo, che è quello di supporre che la continuata esistenza di un essere non sia che apparente, e che l'essere del secondo istante sia diversa da quello del primo; difatti bisogna concepire due effetti corrispondenti a due produzioni. Acciò abbia luogo la continuazione di esistenza ossia la durata nelle creature, fa d'uopo che vi sia in questo un *primo* ed un *secondo*, cioè che vi sia la *causalità*. Quindi è necessario, che le creature o modifichino sè stesse, o sieno modificate da una causa esterna, il che non può avvenire nell'atto della creazione, in cui ricevono da Dio tutto ciò che esse sono.

La volontà di Dio abbraccia tutto l'universo; quindi nulla accade che non sia o positivamente o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle creature richiede, che si possa dire colle sacre carte: *Deus noster omnia quaecumque voluit, fecit in caelo et in terra.*

Inoltre, la dipendenza delle creature dal creatore richiede che Dio possa operare nella creature e modificarle secondo la sua sapienza, e che, in conseguenza, si possa eziandio dire colle sacre carte: *Cor regis in manu Domini, ubi voluerit inclinabit illud.*

Rigettando dunque la massima: *La conservazione delle creature è una continuata creazione*, intesa nel senso che abbiamo spiegato, non s'indebolisce nella menoma parte la dipendenza essenziale delle creature dal creatore, nè il domina importante della provvidenza. Questo domina richiede: 1. che Dio conosca tutti gli esseri creati e

tutti i lorì cambiamenti, niuno eccettuato; 2. che la volontà di Dio sia non solamente la causa efficiente dell'esistenza primitiva delle creature e delle loro modificazioni, ma che eziandio nulla accada nell'universo che non sia o positivamente, o permissivamente voluto da Dio; 3. che tutte le creature e tutti i cambiamenti che accadono in esse tendano alla destinazione di ciascuna di esse ed al fine generale della creazione; 4. che Iddio possa immediatamente operare nelle creature, e modificarle secondo la sua sapienza. Ora affinchè tutto ciò si verifichi, non è affatto necessario il supporre la continuata creazione delle creature.

Leibnizio, dopo d'aver rigettato le prove degli altri metafisici pel domma della continuata creazione, passa a produrre la sua; la creatura, egli dice, dipende continuamente dall'operazione divina, ed essa ne dipende non meno dopo che ha cominciato, che nel cominciamento: questa dipendenza importa che la creatura non continuerebbe ad esistere, se Dio non la conservasse: che la dipendenza essendo tanto grande nel seguito, che nel cominciamento, la denominazione estrinseca di essere nuova o non nuova, non ne cambia affatto la natura.

Che la dipendenza delle creature dal creatore importi che le prime non possano continuare ad esistere, senza essere continuamente create, e ciò che è in quistione, è che Leibnizio non prova affatto, e che si contenta di asserirlo gratuitamente. Questa pretesa prova è dunque una petizion di principio.

Genovesi ha ben conosciuto che niuna sostanza creata può naturalmente cadere nel nulla, poichè bisognerebbe che essa agisse per distruggere sè stessa; essa esisterebbe, in conseguenza, cadendo nel nulla, il che è una contraddizione. I difensori della continuata creazione suppongono che ogni sostanza creata da sè stessa cadrebbe nel nulla, se Dio non la creasse di nuovo a ciascuno istante; essi dicono che se la cosa non fosse così, Dio non potrebbe annientarla, poichè l'operazione divina non può aver per

termine il nulla. Cartesio ha fatto questo argomento rispondendo alle obbiezioni di Gassendo contro le sue meditazioni. Se i metafisici rinunciassero alla pretensione di voler comprendere la natura dell'azione, e principalmente dell'azione divina, non agiterebbero tante quistioni sui possibili. Il Crousaz, nel mio esame del pironismo, ha fatto giuste osservazioni sulla massima: *La conservazione è una continuata creazione*. Io credo utile di trascriverne qui alcune; « Gli argomenti che i metafisici fanno per istabilire questo preteso articolo di fede, mi sembrano sofismi. L'esistenza delle creature, dicono essi, non è un' esistenza necessaria. Bisogna dunque che una causa esteriore determini la creatura a durare. A ciò io rispondo: *l'esistenza delle creature non è un'esistenza necessaria, perchè se ciò fosse, le creature sarebbero eterne, ed esse non sarebbero creature*. Io ne convengo: *la loro esistenza non è necessaria, esse dunque non sono eterne, ed una causa esterna lo ha determinate ad essere piuttosto che a non essere*: ciò è verissimo; *la loro esistenza non è necessaria; non involve dunque contraddizione che la causa, la quale ha dato loro l'essere, possa farle cessare*. Tutto ciò mi sembra chiaro e fuor di contrasto. Ma quando si aggiunge: *l'esistenza delle creature non è necessaria, esse l'hanno ricevuta da un altro essere; questa esistenza ha dunque bisogno di essere incessantemente riprodotta*: questo ragionamento è molto lontano dal presentarmi la stessa evidenza de' precedenti, e si vede che esso trae tutta la sua forza da una supposizione che non è differente dalla quistione stessa, cioè che la causa della loro esistenza non ha potuto formarla abbastanza reale, per non cadere da sè stessa nel nulla, a meno che non sia incessantemente riprodotta.

« Un altro argomento, che un celebre teologo trae da Suarez, e che egli dà per solido, sebbene vi riconosca una sottigliezza sospetta, non è ancora che una vana sottigliezza metafisica fondata su termini equivoci. Eccolo: Dio

può annientare; ora, se per annientare ciò che esiste, egli dispiegasse un atto positivo della sua potenza, questo atto positivo si terminerebbe sul nulla? e tutta la sua potenza si eserciterebbe per non fare alcuna cosa? Togliamo dunque questa difficoltà e diciamo, che quando Dio annienta, egli ritira semplicemente la sua potenza, con cui sosteneva l'esistenza, come egli voleva ora non la vuole più.

« Io rispondo a ciò, che i termini di *far nulla*, racchiudono un *equivoco*. Se per *farè nulla* s' intende non darè esistenza a qualche cosa, io riconosco che annientare è un *far nulla*. Ma se per *far nulla* s' intende una semplice cessazione nella causa che agiva, io dico *che distruggere un' esistenza reale non è un far nulla*, e se si vuole che in questo senso *far nulla* sia una semplice cessazione, si suppone ancora visibilmente ciò che è in quistione.

« Dopo aver detto: l' introduzione del riposo non domanda sforzo, se non perchè bisogna far cessare il moto; si aggiungerà forse, per far cessare il moto non è necessario alcuno sforzo, perchè non bisogna sforzo per far nulla?

« Le idee di Dio sono determinate; quando egli crea, non si contenta di dire in grosso, che *una cosa sia*, egli ha un' idea determinata e perfetta di questa cosa, di cui ordina l' esistenza; e se ordina, che essa abbia un' esistenza durevole, dovrà la durata della sua esistenza a questa stessa volontà per l' efficacia della quale ha cominciato ad essere. Ognuno si fermi qui, invece d'immaginare senza prove, e nella creatura una determinazione a cessar di essere, ed in Dio una volontà che di momento in momento si oppone all' effetto di questa determinazione, e continua a creare.

« Io concepisco, che non è rendere un piccolo servizio alla religione il distinguere ciò che una persuasione molto accreditata racchiude di vero da ciò che essa racchiude di falso, e che può facilmente insinuarsi col favore del vero.

« Su di una materia sì difficile a comprendere, combattuta da ragioni sì forti, ed esposta ad illazioni sì spaventevoli, sotto il pretesto specioso di una obbedienza di fede, alcuno si determinerà forse alla prima vista di alcuni passi della Scrittura, che possono naturalmente ricevere spiegazioni intieramente differenti? Io non ne vedo che due, i quali si possano allegare. S. Paolo dice, *che noi abbiamo in Dio la vita, il moto e l'essere*. Si prenderà forse questo passo letteralmente? Allora bisognerà concepire l'immensità divina come lo spazio in cui i corpi si muovono, ed una ipotesi sì paradossale diverrà un dogma sacro ed un articolo di fede. S'indebolirà forse questo passo, se alcuno si contenterà di apprendervi che Dio non è solamente l'autore della vita, per l'ordine maraviglioso che ha saputo dare alle differenti parti del nostro corpo, e per la proposizione che ha stabilito fra i loro moti; ma che di più questi moti egli non li ha trovati sparsi nell'universo, ma li ha prodotti, e che per lui il moto ha cominciato, come da lui tiene la sua natura, e quell'attività essenziale alla natura, per la quale esso si conserva tal quale deve essere, per far sussistere l'universo nella sua forza e nella sua bellezza; e che finalmente questa materia che ha posto in moto egli non l'ha trovata fatta, essa non era, egli le diede l'essere.

« Si legge ancora, che *Gesù Cristo sostiene tutte le cose per la sua potente parola*, e si applica questo passo alla sua natura divina. Ma se ne indebolirà la forza, e non si darà forse a questo passo un senso molto sublime e molto degno di Dio, quando si dirà che la sua parola o la sua sapienza, la sua efficacissima volontà hanno dato l'essere a questo grande universo, che esso ne ha ricevuto un'esistenza durevole? ... Il salmo 140 c'istruisce del senso in cui si debbono interpretare le parole dell'epistola agli Ebrei. *Che tutte le cose* (dice il profeta reale) *lodino il nome dell'Eterno, perchè egli ha comandato, ed esse sono state create; egli le ha stabilite per sempre ed in perpetuo.*

« L'espressioni de' teologi sulla conservazione delle creature, se si prendessero alla lettera, non anderebbero meno che a rovesciare tutta la differenza delle economie divine, la cui spiegazione è il loro proprio oggetto. L'impotenza dell'uomo non sarebbe nè più nè meno grande di quella dell'uomo nello stato di integrità: nell'uno e nell'altro di questi stati l'uomo, come tirato dal nulla a ciascun istante assegnabile, ed egli riceve dal creatore la sua esistenza, e tutte le sue sequele, come se escisse dal nulla; Dio crea in ciascun momento la sua sostanza, i suoi stati, le sue modificazioni, i suoi rapporti (1). »

Un'altro argomento che i fatalisti deducono dal domma della Provvidenza, e che credono formidabile e senza replica, è cavato dalla presenza divina.

Dio prevede tutte le determinazioni dello spirito umano; ora, tutto ciò che egli prevede deve accadere; tutte le determinazioni dunque dello spirito umano sono necessarie.

Questo argomento contiene molti equivoci, che bisogna sviluppare. In primo luogo si pretende che ogni futuro ha una certezza in sè, la quale è stata chiamata *certezza oggettiva*. Siccome dicono i difensori della certezza oggettiva, ogni passato è certamente passato, ed ogni presente è certamente presente, così ogni futuro è certamente futuro: sono queste proposizioni, i cui due termini sono identici, e che non possono essere posti in dubbio da coloro che li concepiscono chiaramente. I filosofi convengono che la verità de' futuri è determinata: era già vero mille anni addietro, che io avrei avuto presentemente la volontà di scrivere ciò che scrivo, come sarà vero appresso in qualunque tempo, che io ho scritto ciò che ho scritto. Si prende, dice Leibnizio, il *certo* ed il *determinato* per una stessa cosa, perchè una verità determinata è in istato di poter essere conosciuta, di modo che si può dire che la determinazione è una certezza oggettiva.

(1) Crousaz: *Examen du pyrrhonisme*; par. 3, sess. IX.

Ma sebbene , io dico , il *certo* ed il *determinato* si confondano insieme , un filosofo che ama la precisione ne' suoi pensieri e nel suo linguaggio , è obbligato di distinguer l'uno dall'altro , perchè deve distinguer l'*oggettivo* dal *soggettivo*. Ogni futuro in sè stesso considerato, indipendentemente da qualunque intelligenza , è un puro niente. Egli non bisogna confondere l'effetto colla causa : sebbene la causa abbia il potere di produrre l'effetto ; questo , finchè non è prodotto , non ha alcuna realtà , non è nulla di oggettivo. Il dire dunque , che ogni futuro in sè è certo , è una proposizione falsa : la certezza non esiste che nell'essere intelligente ; nè giova il replicare che le cause , da cui il futuro seguirà , sono reali , poichè la realtà della causa non importa la realtà dell'effetto , prima della produzione di questo. Nè si dica eziandio , che le cause da cui deriva il futuro sono tali , che un'intelligenza , la quale le conosce adeguatamente , conosce ancora il futuro che dalle stesse seguirà ; poichè questo *esser conosciuto* non è , relativamente alle cause , che una denominazione estrinseca , la quale non importa nulla di oggettivo.

Da ciò segue evidentemente , che la prescienza divina non ha alcuna influenza nell'atto libero : questa prescienza , essendo un atto immanente , non produce alcun effetto sulla cosa conosciuta. In questo argomento i fatalisti confondono la *necessità logica* colla *necessità reale* . La prescienza di Dio , si dice , rende infallibile l'azione preveduta , e perciò quest'azione non può non accadere ; è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere , o di togliere interamente la libertà. Una tale obbiezione contro la libertà è appunto fondata sulla confusione delle due necessità di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l'opposto di queste azioni*. Questa proposizione è vera ; ma che cosa ella mai significa ? Significa , che ponendo la prescienza infallibile dell'azione A , per esempio , io trovo una contraddizione togliendo col mio pensiero l'azione A ; poichè

ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell'azione A come infallibile e come fallibile insieme. Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale? E la mia impossibilità logica di concepire l'opposto dell'azione A insieme coll' infallibilità della prescienza dell'azione stessa, ha essa forse alcuna cosa di comune con una impossibilità reale nell'agente libero? Ma i fatalisti non si arrestano qui: è impossibile, soggiungono, di prevedere un avvenimento che non è necessario; ogni avvenimento dunque previsto con certezza deve, per la ragione che è previsto con certezza, essere necessario. Se è certo, che non può conoscersi come esistente che ciò che ha un'esistenza reale, non è meno certo che non si può conoscere come derivante da ciò che esiste, che ciò che ne deriva e ne dipende. Ma un avvenimento libero non dipende da alcuna delle circostanze conosciute che lo precedano, poichè un altro avvenimento avrebbe potuto derivare dalle stesse circostanze; un avvenimento libero non può dunque essere certamente previsto.

Questo argomento contiene uno de' due sofismi, detto da' logici, uno *ignoranza di elenco*, che consiste nell'ignorare lo stato della quistione, l'altro *petizione di principio*, il quale consiste nel supporre ciò che è in quistione.

L'argomento può porsi nella forma sillogistica a questo modo: *Nulla può esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è, che ciò che ne deriva necessariamente. Ma l'avvenimento libero non deriva necessariamente da ciò che è.*

L'avvenimento non libero non può dunque essere conosciuto, come derivante necessariamente da ciò che è.

L'argomento così posto è esatto, ma la conclusione è tutt'altra di quella che l'autore doveva provare, e perciò l'argomento così posto è un sofisma della specie di quelli che i logici chiamano *ignoranza di elenco*. Non si tratta

di provare, che un avvenimento libero non può essere previsto come un effetto necessario di ciò che è, ma che un avvenimento libero non può esser previsto.

Poniamo l'argomento in un'altra forma. *Alcun avvenimento non può esser previsto, se esso non è un effetto necessario di cause reali: ma un atto libero non è effetto necessario di cause reali; un atto libero non può dunque esser previsto.* Questo argomento è quel sofismo detto in logica *petizione di principio*, poichè la maggiore di esso è appunto ciò che è in quistione, e che i difensori della libertà negano a' fatalisti.

Gli avversari continuano a domandare: *in qual modo può Dio prevedere gli atti liberi?* Questa quistione è agitatissima fra i metafisici e fra i teologi, i quali cercano di conoscere: *in qual mezzo può Dio prevedere i futuri, specialmente i futuri liberi?* Se i fatalisti ragionassero di buona fede, conoscerebbero facilmente che l'ignoranza del modo in cui una cosa ha esistenza, non può somministrare un motivo legittimo di negare l'esistenza di questa cosa. La scienza di Dio è certamente infinita ed incomprendibile; qual maraviglia che noi non conosciamo il modo in cui egli vede eternamente i futuri liberi?

I metafisici ed i teologi che ammettono il domma del libero arbitrio, ed insieme la prescienza degli atti liberi, sono di diversa opinione nello spiegare il modo in cui Dio prevede questi atti.

I teologi che difendono letteralmente la dottrina della continuata creazione delle creature, e che si chiamano *predeterminanti*, insegnano che Dio vede i futuri di qualunque specie ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti; anzi costoro, dal domma della prescienza e dall'impossibilità di un altro modo di previsione, deducono un argomento che credono invincibile per provare che Dio è la causa efficiente immediata non solo dell'esistenza delle creature, ma eziandio di tutte le loro modificazioni quali sieno, de' lorì stati e de' loro rapporti.

L' illustre Bossuet espone questo argomento nel modo seguente: « Essendo impossibile che Dio nulla estrinsecamente riceva, non può aver bisogno che di sè medesimo per conoscere tutto ciò che conosce. Donde ne segue di necessità, che egli vegga tutto, o nella sua essenza o ne' suoi eterni decreti; in somma che non possa conoscere se non ciò che egli è, o ciò che in qualunque maniera egli fa. Che se si supponesse nel mondo qualche sostanza o qualche qualità, o qualche azione, di cui Dio non fosse l'autore, essa in nessun modo mai sarebbe oggetto della sua cognizione; e non solo egli non potrebbe prevederla, ma non potrebbe neanche vederla, quando già realmente esistesse. Imperocchè la relazione della cagione all' effetto essendo il fondamento essenziale di tutta la comunicazione che si può concepire fra Dio e la creatura, tutto che si supporrà non fatto da Dio, rimarrà eternamente senza veruna corrispondenza con lui, nè in verun modo mai sarà da lui conosciuto. In fatti per quanta conoscenza che un essere abbia, un oggetto anche esistente non è da quello conosciuto, che in uno de' modi seguenti: o perchè questo oggetto fa qualche impressione su di lui, o perchè questo oggetto l' ha fatto egli, o perchè chi l' ha fatto glielo fa conoscere. Poichè bisogna stabilire una corrispondenza fra la cosa conosciuta e la cosa conoscente; senza di che saranno l' una per l' altra, come se affatto non fossero. Ora, è certo che Dio non ha altro sopra di lui, che gli possa far conoscere qualche cosa. Egli non è men sicuro, che le cose non possano fare alcuna impressione sopra di lui, nè produrre in lui alcun effetto. Resta dunque, che egli le conosca, per esserne l'autore; sicchè non vedrà mai nella creatura ciò che non vi avrà posto egli: e non ha cosa in sè medesimo, onde possa cagionare in noi le volontà libere, egli non le vedrà mai, quando esso saranno, non che le prevegga avanti che sieno (1) ».

(1) *Trattato del libero arbitrio*, cap. 3.

Io ho provato che il riguardar Dio come la causa efficiente de' nostri voleri particolari, è un distruggere l'attività dell' anima, e perciò la libertà. La dottrina dunque de' predeterminanti, la quale pone che Dio vede le nostre azioni libere nei suoi decreti efficaci e predeterminanti, lungi dal conciliare la divina prescienza colla libertà dell' uomo, distrugge direttamente questa libertà; questa dottrina non può dunque ammettersi come una giusta soluzione del problema di conciliazione della prescienza divina col libero arbitrio: non si conciliano due dommi insieme, allorchè se ne distrugge uno.

Più: la dottrina de' predeterminanti, se salva la prescienza divina, distrugge la divina santità, poichè ammessa questa dottrina si può facilmente dedurre che Dio è l'autore de' peccati delle sue creature. Io so bene che i predeterminanti fanno molti sforzi per allontanare questa illazione, e per ispiegare come nella loro fisica premozione, Iddio non sia l'autore del peccato; ma so eziandio, che questi sforzi sono vani; e che essi non pronunciano se non che vocaboli vuoti di senso. Se i peccati sono voleri, e se Dio è l'autore immediato di tutti i nostri voleri, come non è egli eziandio l'autore immediato di tutti i nostri peccati?

Ma è finalmente tanto convincente, e che non ammette alcuna replica l'argomento addotto da' predeterminanti appoggiato sulla natura della divina scienza? Iddio, essi dicono, *non può conoscere, se non ciò che egli è, o ciò che egli fa*. La numerazione delle parti di questa proposizione disgiuntiva non è esatta. Iddio può ancora conoscere gli effetti di ciò che egli fa; supponendo dunque che non ripugna alle creature l'azione, e l'essere esse cause efficienti di alcuni effetti, Iddio può benissimo nel suo decreto di crear queste cause e di ordinarle in un dato modo, conoscere tutti gli effetti di queste cause; e siccome alcune di questé cause sono libere, Dio può conoi

scere in esse tutti gli avvenimenti liberi. Non è dunque necessario, per ammetter la prescienza di tutti gli avvenimenti dell'universo creato, lo spogliare le creature di qualunque efficacia, e ricorrere alla fisica premozione.

Questa risposta alla propôsta obbiezione fu conosciuta dagli antichi: « Non esse consequens, ut si Deo certus est
« omnium ordo caussarum, ideo nihil sit in nostræ volun-
« tatis arbitrio. Et ipsæ quippe nostræ voluntates in caus-
« sarum ordine sunt, qui certus est Deo, ejusque præ-
« scientia continetur; quoniam et humanæ voluntates hu-
« manorum operum caussæ sunt. Atque ita omnes qui
« rerum caussas præscivit, profecto in eis caussis etiam
« voluntates nostras ignorare non potuit, quas nostrorum
« operum caussas esse præscivit (S. August. De Civit. Dei
« lib. V. c. 9. e 10). »

Si comprende bene, replicano i fatalisti, che gli effetti necessarii possono prevedersi nelle loro cause, ma non si vede affatto, che nello stesso modo possano conoscersi gli effetti liberi; poichè, potendo questi effetti avvenire e non avvenire, essi non si possono conoscere nelle loro cause che come possibili solamente, non già come certamente futuri.

Questa obbiezione può facilmente, in seguito delle antecedenti osservazioni, dileguarsi. Abbiamo detto che la volontà non si determina senza motivi; abbiamo detto eziandio, che sebbene i motivi non sieno nè la causa efficiente de' nostri voleri nè determinino invincibilmente la volontà, hanno nondimeno una influenza certa sulla determinazione della volontà, e che la vita umana è piena di poteri, che non si riducono all'atto. Iddio, il quale conosce perfettamente tutti i nascondigli del cuore umano, e la forza di tutti motivi che influiscono nelle determinazioni delle umane volontà, può benissimo in questa influenza conoscere perfettamente i fatti liberi delle creature intelligenti.

Leibnizio insegna per lo appunto, che Iddio prevede

gli avvenimenti liberi nella connessione de' motivi colle azioni, e l'abate Genovesi ha adottato la stessa dottrina. Vi ha sempre, dice Leibnizio, una ragion prevalente che porta la volontà alla scelta, e Dio, conoscendo queste ragioni prevalenti, conosce le determinazioni della volontà. Ploquet, nell'esame del fatalismo, adotta la spiegazione leibniziana, e l'abate Genovesi fa lo stesso nella sua metafisica latina (par 2. Scol. della prop. VII); ma questo valente metafisico soggiunge: « *Hæc autem ita dico, ut qui conjicit, neque enim me latet, quam huic rei intelligendæ impares sint hominum animi.* »

Ma questa dottrina leibniziana è soggetta ad una grave obbiezione. Abbiamo veduto contro i leibniziani, che lo spirito umano può fra due beni eguali sceglierne uno piuttosto che l'altro; ora in tali casi non può certamente conoscersi la determinazione della volontà nell'influenza del motivo prevalente.

Parmi che si possa fare svanire questa difficoltà nel modo seguente. Nulla può avvenire nell'universo che Dio non abbia voluto o positivamente o permissivamente: è ciò, come abbiamo detto, una conseguenza della dipendenza essenziale della creatura dal creatore, la quale esige, che niente possa aver esistenza contro la divina volontà. Ora, nella volontà di crear questo universo non si contiene la volontà di permettere che avvenga alcun avvenimento non compreso in questo universo che Dio ha stabilito di creare; sebbene dunque la volontà abbia un vero potere di fare una risoluzione diversa da quella che ella fa, nondimeno questo potere non si riduce all'atto; perchè manca la condizione necessaria, che è la permissione di Dio. Iddio può dunque conoscere i futuri liberi, non già ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti di questi futuri particolari, ma nel decreto di creare questo universo, e non un altro.

Comunque la cosa sia, soggiungo con S. Agostino: « *Ne hoc a me fratres expectetis, ut explicem vobis, quo-*

« modo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit
 « ut homo; non sic cognoscit ut Angeli, et quomodo co-
 « gnoscit dicere non audeo, quoniam et scire non pos-
 « sum (1). »

Il domma della Provvidenza è di tal natura, che la sana filosofia può conoscerlo. Ma questo domma, oltre essere stato luminosamente rivelato nel Vangelo della salute eterna, è stato pure annunciato in tutta la sua perfezione, conformemente alla vera natura dell'uomo e de' bisogni del cuore umano, con l'aggiunzione di alcune verità, che la ragione da sè stessa non può conoscere. La scrittura c'insegna, che l'uomo non fa alcuna opera meritevole di vita eterna, senza il soccorso della grazia di Gesù Cristo; che le forze delle volontà, dopo l'originale peccato, sono debilitate, ed hanno perciò bisogno di essere confortate dalla grazia medicinale di Gesù Cristo. I fatalisti teologi, come Lutero e Calvino, pretendono che la operazione efficace di questa grazia sull'umana volontà non si possa conciliare col libero arbitrio. Sebbene la soluzione di questa difficoltà potrebbe lasciarsi alla teologia rivelata, pure credo che non debba essere omessa da un filosofo cristiano in un trattato di metafisica.

Abbiamo detto, che qualunque dilettazione preveniente non distrugge la libertà, perchè essa non induce un desiderio invincibile verso il bene che presenta. Ora, facendo consistere l'efficacia della grazia del Redentore in questa dilettazione preveniente, maggiore della dilettazione preveniente che eccita al peccato, segue che l'intrinseca efficacia della grazia non offende il libero arbitrio. È questa la dottrina insegnata, dopo profonde meditazioni, da S. Agostino; eccone alcuni passi, spiegando queste parole di S. Giovanni: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me traxerit eum*, ragiona sublimemente così: « Noli
 « cogitare te invitum trahi; trahitur animus et amore....

(1) In psal. 40.

« Si Poetæ dicere licuit, trahit sua quemque voluptas,
 « non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere
 « debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur ve-
 « ritate Delectatur justitia, delectatur sempiterna
 « vita quod totum Christus est (1).

« Tunc bonum concupisci incipit, quando dulcescere
 « coeperit in qua (dulcedinis gratia), si non prevenit
 « Deus, non solum non perficitur bonum, sed nec incoatur
 « ex nobis. Inspirata gratiæ suavitatem per spiritum sanc-
 « tum, facit (Deus) plus delectare quod præcipit, quam
 « delectet quod impedit (2). »

LEZIONE XCIII.

DE' DESIDERII E DELLE PASSIONI.

I principii, che dispongono la volontà alle risoluzioni interne che ella prende, sono i desiderii, la ragione, la quale giudica del bene e del male; e molti filosofi vi aggiungono eziandio un principio meccanico, che chiamano *istinto*.

Alcuni filosofi hanno insegnato che il principio motore della nostra volontà è il dolore; che il piacere non è che la sola cessazione del dolore, e che il desiderio non è che un dolore. Ma questa dottrina è falsa in tutte le sue parti. Il desiderio non è un dolore, ma è una unione di percezioni piacevoli e dolorose, ed è perciò uno stato misto dell'anima. Senza dubbio l'oggetto verso cui il desiderio dispone la volontà è un oggetto piacevole: ora, il fantasma di un oggetto piacevole è una percezione piacevole; il piacere è dunque un costitutivo del desiderio: ma vi entra eziandio il dolore, poichè il giudizio dell'assenza di un oggetto piacevole è una percezione dolorosa. Io faccio, in

(1) *In Joann. tract. 26.*

(2) *Lib. 2. ad Bonifac. cap. 2 e 20.*

conseguenza consistere il desiderio *nel fantasma piacevole di un oggetto, accompagnato dal giudizio doloroso dell'assenza di questo oggetto*. Ora, se il desiderio dispone la volontà a volere e se esso consiste in percezioni piacevoli e dolorose insieme, segue esser falso che il solo dolore ci muova.

Le sensazioni dipendono dallo stato de' nostri organi e del nostro corpo: questo stato cambiato, le sensazioni cambiano ancor esse. Ciò premesso, supponiamo il nostro corpo in quello stato in cui si trova quando noi sperimentiamo nel nostro spirito la sensazione della fame; in tale stato noi mangiamo alcuni dati cibi, e si destano in noi sensazioni piacevoli. Se dopo aver mangiato, il corpo si trova in quello stato, in cui si trova quando abbiamo il sentimento della sazietà, il sentimento della fame è cessato, ed il piacere del mangiare è ancora cessato; ma si può forse da ciò dedurre che il piacere derivante dal mangiare consista nella sola cessazione del dolore della fame? Io credo, che la ragione per la quale il mangiare reca piacere, quando alcuno è sazio, si è che l'azione de' cibi sul nostro corpo richiede, per esser piacevole, che il nostro corpo sia costituito in quello stato in cui si trova quando sperimentiamo il sentimento della fame; e siccome la sensazione cambia, cambiando lo stato del nostro corpo, così avviene che passando il nostro corpo dallo stato di fame allo stato di sazietà, l'azione del mangiare, che prima produceva una sensazione piacevole, produce poi una sensazione disgustosa. In ciò ammiro la sapienza dell'Autore supremo di tutte le cose. L'intemperanza nel mangiare nuoce alla sanità del corpo: onde porre ostacolo a questo vizio, Iddio ha costituito il corpo in modo che nello stato di sazietà il mangiare, invece di recar piacere, rechi dolore. Il mangiare dunque ci piace, perchè fa cessare il dolore della fame; questo piacere suppone il dolore della fame, perchè suppone come condizione indispensabile quello stato del

nostro corpo, che è accompagnato dal dolor della fame. Come si può confondere lo stato dello spirito dopo che l'uomo ha sufficientemente mangiato collo stato dello spirito in cui egli sperimenta il piacere del mangiare? Basta forse che un uomo non abbia fame, per dirsi che ha le sensazioni de' sapori? Le sensazioni de' sapori nascono nello spirito, tosto che i cibi colpiscono i nervi della lingua e del palato; ma per incominciare a diminuirsi il dolor della fame, è necessario che i cibi entrino nel ventricolo; i sapori dunque che sperimentiamo mangiando, precedono la diminuzione del dolor della fame; e quindi il piacere che si trova nel mangiare non consiste nella cessazione del dolor della fame. Il sentimento della fame consiste nel sentire il proprio corpo in un certo stato, ed il sentimento della sazietà consiste nel sentire il proprio corpo in uno stato diverso. Questi due sentimenti sono distinti dalle sensazioni de' sapori. Il piacere dunque non consiste generalmente nella cessazione del dolore.

Io chiamo *sensazioni indifferenti* quelle che non richiamano la nostra attenzione, e che non dispongono la volontà ad operare. Ora, quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni, le quali, non traendo la nostra attenzione, spariscono nel momento posteriore a quello in cui si sono avute! L'esistenza delle sensazioni indifferenti mi sembra dunque incontrastabile. L'esperienza c'insegna, in conseguenza, esservi sensazioni piacevoli e sensazioni dolorose, e che si può passare dallo stato d'indifferenza a quello di piacere, senza passare per lo stato del dolore; e che perciò non ogni piacere consiste nella cessazione del dolore.

Il desiderio è dunque uno stato misto dell'anima: due elementi lo costituiscono, cioè l'elemento del piacere e quello del dolore. *Un fantasma piacevole col giudizio doloroso dell'assenza dell'oggetto piacevole* costituisce il desiderio propriamente detto. *Un fantasma doloroso col giudizio piacevole dell'assenza dell'oggetto* costituisce

propriamente ciò che chiamasi *avversione*, la quale tende ad uno stato negativo, laddove il desiderio propriamente detto tende ad uno stato positivo.

Sebbene i nostri desiderii si mostrino alla riflessione interiore come indipendenti dalla nostra volontà, pure sembrano venire dall'interno di noi medesimi, differenti in ciò dalle nostre sensazioni, le quali sembrano venireci dagli oggetti esterni. Vi è ne' nostri desiderii qualche cosa di attivo, poichè il giudizio è un atto dell'attività dell'anima; ma siccome è un atto necessario, e dall'altra parte i fantasmi possono non essere volontari, così il desiderio non è libero, e non si può imputare all'uomo, finchè egli non vi consente colla volontà. Quindi è che i filosofi hanno dato a' nostri desiderii i nomi d' *inclinazioni*, d' *inquietudini*. *Amor meus pondus meum. Fecisti ad te nos Domine, et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te*, così parla sant' Agostino. Da ciò è derivato eziandio che alcuni filosofi hanno confuso erroneamente il desiderio colla volontà, come fecero Condillac e Laromiguière.

I sensualisti non riconoscono nell'uomo altri piaceri ed altri dolori, se non che i piaceri ed i dolori fisici. Questa dottrina è falsa e perniziosa alla morale. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito, poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame e della sete, risiede nello spirito, come nello spirito stesso risiede il piacere che nasce dalla coscienza della verità e dalla pratica della virtù. Ma è vero che alcuni piaceri, come alcuni dolori, nascono immediatamente dall'impressione degli oggetti sui nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell'anima stessa. Un suono armonioso mi diletta: un tal piacere sensibile nasce dall'impressione che l'aria mossa produce sull'organo dell'orecchio. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un mio amico, questi suoni articolati non pro-

ducono immediatamente e per sè stessi il dolore che nasce in me: essi risvegliano alcuni pensieri de' quali sono seguiti, e questi pensieri sono dolorosi; quindi un uomo che odierrebbe il mio amico, all'annunzio della morte di lui, sperimenterebbe piacere invece del dolore che io sperimento; e un altro a cui il mio amico è ignoto, sarebbe, all'annunzio di questa morte, forse indifferente. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoperta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell'interno dell'anima, cioè dipendono dalle operazioni proprie dell'intendimento e della volontà. La distinzione dunque fra i piaceri ed i dolori dello spirito, ed i piaceri ed i dolori del corpo, ossia fra i piaceri ed i dolori *intellettuali* od *interni*, ed i piaceri ed i dolori *fisici* od *esterni*, è incontrastabile. I primi hanno per causa immediata il pensiero, i secondi per causa immediata il moto che avviene nel nostro corpo. Nè mi si dica che all'annunzio della morte del mio amico, si destano certi moti interni nel mio corpo, i quali si manifestano al di fuori, pel cambiar di colore che avviene nel mio volto e per altri moti simili; poichè ne' piaceri e ne' dolori fisici il moto precede la sensazione, e ne' piaceri e nei dolori intellettuali il moto segue il pensiero. Allorquando un uomo mi annunzia la morte dell'amico, si desta nel mio corpo un moto, da cui immediatamente nasce la sensazione del suono: questa sensazione sveglia un fantasma che le è associato: un tal fantasma è doloroso, ed è seguito da quei moti, che producono il cambiamento del colore nel volto: questi moti perciò seguono il pensiero, e non lo precedono. Chiunque non vuol tutto confondere, è necessario che ammetta le distinzioni di cui parlo.

Elvezio pretende che i piaceri ed i dolori, ch'egli chiamò di *previdenza*, si riferiscono sempre a piaceri e dolori fisici. Secondo lui il dolore, che io sperimento nella perdita del mio amico, nasce dalla privazione de' piaceri

fisici che questi mi recava, oppure dalla privazione dei soccorsi che mi accordava, per liberarmi da' dolori fisici, che possono affliggermi. La percezione di queste privazioni è una previdenza, e costituisce il dolore di previdenza. Esaminiamo questa opinione, e per farlo risaliamo più alto.

I desiderii dispongono la volontà all'azione: l'effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà, come abbiamo detto, opera o sul corpo producendo quei moti che chiamammo volontari, o immediatamente sull'intelletto: tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nello stato della nostra intelligenza; poichè nel primo caso i moti volontari destano alcune sensazioni, relative allo stato del nostro corpo; pongono inoltre queste nella posizione di trasmettere all'anima diverse sensazioni relative ai corpi esterni. In qualunque caso perciò l'azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione Wolfio ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma questa dottrina wolfiana non è esatta. Alcune volte l'oggetto del nostro desiderio è di produrre nell'animo degli altri uomini alcune date modificazioni, ed in tal caso la volontà agisce, per cambiare lo stato della facoltà di conoscere o di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al figliuolo per togliergli il dolore della fame, e destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre lavora pel bene della propria figliuolanza. L'oratore arringa per persuadere e per commovere i suoi uditori. Il filosofo scrive per insegnare la verità al genere umano: egli combatte gli errori, per far cambiare lo stato inferiore dello spirito degli altri uomini. Io so bene, che i due esempi dell'oratore e del filosofo possono esser soggetti a repliche de' filosofi, la cui opinione io qui combatto: ad oggetto di togliere la possibilità di qualunque risposta ragionevole, determiniamo lo stato della quistione.

Credo che lo stato della quistione debba esser determinato nel modo seguente: *L'oggetto del nostro desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere?* In altri termini. *Il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto?* Questo fine ultimo può esso essere un certo stato dell'anima degli altri uomini? può esser tale, che non abbia alcuna relazione a noi?

L'uomo umano, dice Elvezio, è colui pel quale lo spettacolo dell'altrui sofferenza è doloroso. Io ammetto questa definizione. Dalla stessa Elvezio deduce: 1.^o che il dolore di cui si parla è un dolore fisico; 2.^o che, in conseguenza, la compassione è una modificazione dell'amore di sè; 3.^o che la compassione non è un principio originario di azione della natura umana, ma un abito acquistato. Io nego tutte e tre queste illazioni.

Noi non percepiamo, nè possiamo mai percepire immediatamente lo spirito e le modificazioni che sono nello spirito degli altri uomini: i loro corpi solamente colpiscono i nostri sensi esterni: noi giudichiamo, che ciascuno di questi corpi sia animato da uno spirito simile al nostro, ed in questo spirito, che da sè stesso si sottrae alle nostre sensazioni, concepiamo dolori. Il dolore delle altrui sofferenze non è dunque una sensazione dolorosa, poichè non nasce immediatamente dall'impressione fisica, che i corpi de' nostri simili fanno sul nostro, ma nasce immediatamente dal giudizio che noi facciamo, che essi soffrono dolori. Molto meno può dirsi, che il dolore da noi sperimentato in tali circostanze sia un dolore di previdenza, poichè si danno molti casi, ne' quali io non prevedo dover derivare in me alcun danno dall'altrui sofferenze.

Vi sono dunque dolori, che non sono fisici, nè dolori di previdenza, e la dottrina elveziana sui piaceri ed i dolori è falsa. Quando io soccorro gl'infelici, ciò, dicono gli elveziani, si fa da me per togliermi il dolore di vederli soffrire. Anche ciò è falso. Il fine ultimo, pel quale

io do soccorsi all'infelice, si è di produrre un cambiamento nello stato del suo spirito, non già di produrre un cambiamento nello stato del mio. Io non penso; soccorrendo l'infelice, affatto a me stesso, la mia attenzione è tutta rivolta verso di lui. Se operassi, per allontanare da me il dolore di cui parliamo, mi basterebbe evitar la presenza di colui che soffre, ma io faccio tutto il contrario. Se nel mentre sto camminando in carrozza, mi avvedo di un uomo caduto in deliquio, invece di continuare il mio viaggio e giungere al luogo ove bramo di arrivare, mi fermo, scendo dalla carrozza, ed appresto all'infelice i soccorsi che sono in mio potere. Se in quel luogo vi fosse un cadavere puzzolente, io, per sottrarmi a quel fetore, farei spronare i cavalli, e mi allontanerei celeramente da quel luogo di dolore. Non ho dunque in vista, soccorrendo l'infelice, di togliermi un dolore, ma di togliere un dolore a lui, e se vedendolo sollevato io sperimento un piacere, questo piacere è una conseguenza della mia azione, non già un fine ultimo della stessa. È un errore il confondere le sequele delle azioni co' fini ultimi che ci movono a farle. Molte volte le sequele di un'azione non sono da noi nè volute, nè desiderate. Un uomo, sedotto dal piacere, mangia di un cibo, che prevede dover recar danno alla salute di lui: egli vuole l'azione, ma non le sequele dell'azione.

Inoltre non bisogna confondere il desiderio coll'oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascuno desiderio come parte costitutiva dello stesso. Ma questo piacere non si deve confondere coll'oggetto desiderato.

La benevolenza, per lo appunto, consiste nel desiderio del bene altrui, ed in questa affezione la percezione del bene altrui è una percezione piacevole, ma la benevolenza tende al bene altrui come fine ultimo, non già al bene proprio. Essa ha per fine ultimo un cambiamento nell'anima degli altri, non già un cambiamento nell'anima propria. Queste proposizioni non sono sottigliezze, ma l'espressione verace de' principii originari della nostra natura.

Il riguardare la compassione come un abito è un errore: l'abito si acquista colla ripetizione degli stessi atti; ma fa d'uopo supporre in noi il potere originario di cominciarli: affinchè nasca in noi all'aspetto dell' infelice il primo sentimento della compassione è necessario che avessimo dalla natura la disposizione di essere, alla vista de' mali altrui, affetti da dolore: senza questa disposizione originaria, il primo sentimento di compassione non potrà mai nascere, e perciò l'abito della compassione non potrà formarsi. Chiunque desidera veder confutati tutti gli argomenti di Elvezio contro le affezioni disinteressate potrà leggere il primo tomo della mia *filosofia della volontà*.

Le antecedenti considerazioni ci danno sul desiderio i seguenti risultamenti: 1.° Il desiderio è uno stato dell'anima misto di piacere e di dolore; 2.° esso è distinto dalla volontà, e non è perciò libero, ed è incolpabile quando non vi consente; 3.° sembra venirci dall'interno di noi medesimi, laddove la sensazione sembra venirci dall'esterno; 4.° i piaceri ed i dolori sono di diversa specie, e non si possono tutti ridurre a' piaceri ed a' dolori fisici; 5.° il desiderio non sempre tende, come fine ultimo, a produrre un cambiamento nell'anima propria, ma molte volte tende come fine ultimo a produrre un cambiamento nell'anima de' nostri simili, e pure degli animali bruti.

Premissa questa dottrina sul desiderio, fa d'uopo occuparsi della riduzione de' nostri desiderii alle loro diverse specie. La scuola di Scozia divide i principii, che dispongono la volontà all'azione, e che essa chiama *principii attivi* o *principii di azione*, in cinque specie, alle quali dà i nomi 1.° di *appetiti*; 2.° di *desiderii*; 3.° di *affezioni*; 4.° di *amor proprio*; 5.° di *facoltà morale*.

Essa ripone fra gli appetiti la fame, la sete e l'amor fisico. Essa insegna, che gli appetiti si distinguono dagli altri principii di azione a' seguenti caratteri: 1.° Essi traggono origine dal corpo e ci sono comuni co' bruti;

2.° non sono continui, ma si riproducono ad intervalli;
 3.° sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte, in ragione della maggiore o minore intensità dell' appetito.

Reid scrive: « Se noi esaminiamo il fenomeno della fame, troveremo in esso due elementi, una sensazione dispiacevole ed un desiderio di nutrimento. Il desiderio nasce in seguito della sensazione, e cessa con essa; quando la fame è soddisfatta, la sensazione dispiacevole ed il desiderio del nutrimento cessano insieme per qualche tempo, e ritornano dopo un certo intervallo. Lo stesso accade degli altri appetiti.

« La sensazione dispiacevole è probabilmente tutto ciò che i bambini sperimentano alcuni istanti dopo la loro nascita. Noi non possiamo supporre in essi avanti l'esperienza, alcuna idea di ciò che è mangiare, nè per conseguenza alcun desiderio di nutrimento; è unicamente l'istinto ciò che li porta a poppare allorquando sperimentano la sensazione della fame. Ma quando l'esperienza ha legato nel loro spirito la sensazione dispiacevole coi mezzi di allontanarla, il desiderio dei mezzi di sollevamento si associa talmente al disagio, che questi due elementi restano tutta la vita inseparabili, e noi diamo il nome di *fame* al principio che ne è composto.

« Non si porrà in contrasto, io penso, che l'appetito della fame non racchiuda i due elementi di cui ho parlato . . . Tutti gli altri appetiti sono formati di molti elementi, e l'analisi può ritrovare in tutti le parti che li compongono.

« Per *istinto*, io intendo un' impulsione naturale e cieca, che ci porta a certe azioni, senza che noi avessimo alcuno scopo avanti gli occhi, senza deliberazione, e molto sovente senza alcuna idea di ciò che facciamo.

« Io ammetto che il bambino sperimenta la sensazione dispiacevole della fame, e che non poppa più, allorchè questa sensazione è cessata. Ma chi gli ha fatto

sapere che questa sensazione dispiacevole poteva allontanarsi? Chi gliene ha mostrato i mezzi? È evidente che egli nulla sa di tutto ciò, perchè popperà un dito o un pezzo di legno ugualmente che la mammella.

« Gli appetiti in sè stessi considerati non sono nè principii di sociabilità, nè principii di egoismo. Non si possono chiamare *sociabili*, perchè non implicano alcuna cura dell'interesse altrui, e non si possono con maggior giustizia chiamare *egoisti*, sebbene comunemente si dia ad essi questo titolo. Un appetito ci attira verso il suo oggetto, senza alcuna vista di bene o di male che questo oggetto può farci; esso non implica più l'amore di sè che la benevolenza per gli altri. Noi vediamo sovente l'appetito condurre un uomo ad atti, che sa dovergli riuscire nocevoli; dire che egli opera così per amor di sè stesso, ciò è pervertire il significato de' vocaboli: è evidente che in tutti i casi di questo genere l'amor di sè è sacrificato all'appetito (1).

Facciamo su questa dottrina alcune riflessioni.

1.^o Non essendoci noto, per mezzo dell'esperienza, lo stato primitivo dello spirito de' bambini, io osservo lo stato attuale, che l'esperienza interna mi fa conoscere. È certo che nello stato attuale la sensazione dispiacevole della fame e della sete è seguita dall'appetito del nutrimento e del bere; questi appetiti dunque, nello stato attuale, tendono a toglierci sensazioni dolorose, dolori fisici; essi sono dunque interessati o *egoisti*: essi tendono come fine ultimo a produrre un cambiamento nell'anima nostra, non già nell'anima de' nostri simili; e considerata la cosa, riguardo allo stato attuale, la dottrina dalla scuola di Scozia, che nega essere gli appetiti affezioni interessate, è falsa.

2.^o Considerando il fatto riguardo allo stato primitivo si può cercare: *La sensazione dispiacevole della*

(1) Saggio III sulle facoltà attive, I par., cap. II e III.

fame o della sete, prima di essersi sperimentata la sua cessazione, in seguito del nutrimento o della bevanda, è essa seguita dall'appetito di mangiare o di bere?

Condillac ci risponde, che la sua statua, nel primo istante della sua esistenza, sebbene sia affetta di sensazioni, è incapace di avere desiderii: « Se la sofferenza è in noi sempre accompagnata dal desiderio di non soffrire, non può esser la stessa cosa della statua. Il dolore è prima del desiderio di uno stato differente, e non occasiona in noi questo desiderio, se non perchè questo stato ci è già conosciuto. L'abitudine che abbiamo contratto di riguardare il dolore come una cosa senza di cui siamo stati, e senza di cui possiamo ancora essere, fa che noi possiamo più soffrire senza desiderar subito di non soffrire, e questo desiderio è inseparabile da uno stato doloroso. Ma la statua, che al primo istante non si sente, se non che pel dolore stesso che ella sente, ignora se può cessar di essere, per divenire un'altra cosa o per non essere affatto. Essa non ha ancora alcuna idea di cambiamento, di successione e di durata; essa esiste senza poter formare desiderii (1). »

Questo ragionamento sembra, a prima vista, senza replica. Ma con un poco di riflessione si vede esser possibile questa. Si potrebbe dire a Condillac, esservi nella nostra natura una disposizione o un principio, ignoto per altro, il quale ci porta sin da primi istanti della nostra vita intellettuale e sensibile, a desiderare la cessazione del dolore, tosto che ne siamo affetti; e la continuazione del piacere tosto che ancora ne siamo affetti; siccome vi è un principio ignoto, che ci porta a' gemiti ed al pianto, tosto che il dolore prende possesso dell'anima nostra, e che nulla vieta, che un tal principio, qualunque esso sia, si chiama *istinto*.

Condillac ed i suoi discepoli riguardarono come degna

di disprezzo una tal risposta. Nel mio trattato delle sensazioni dice Condillac, l'uomo è stato spogliato di tutte le abitudini e di tutti i principii ingeniti che i filosofi hanno supposto nello spirito umano: tutte quelle operazioni, che i filosofi riguardano come effetti dell'istinto, tanto nell'uomo che negli altri animali, sono effetto degli abiti, e questi abiti traggono la loro origine dalla riflessione. Il non avere molti filosofi avvertito, come la riflessione produca le abitudini, è stato cagione che abbiano creduto, che molte di quelle azioni, che gli uomini e gli altri animali fanno per abito, sieno invece dettate dalla natura medesima, e procedano da un intrinseco ignoto principio chiamato *istinto*. Ma che la natura per sè nulla insegni, nè agli uomini, nè ai bruti, e che tutto quello che essi fanno il più di frequente con somma prontezza, e senza quasi avvedersene sia puro effetto di un abito acquistato a forza di riflessione e di esercizio, è la dottrina stabilita nel mio trattato delle sensazioni.

Che questa, io rispondo a Condillac, sia la vostra dottrina insegnata nel vostro trattato delle sensazioni, io ne convengo; ma che abbiate provato nel medesimo la non esistenza dell'*istinto*, è ciò che francamente vi nego. Voi partite da una supposizione, che non avete mai provato, e tutto il vostro trattato delle sensazioni contiene una petizione di principio. Voi avete spogliato lo spirito dell'uomo di qualunque principio o disposizione ingenita, e gli avete lasciato solamente la sola capacità di sentire, la sola sensibilità. Ora ciò appunto è in quistione, ciò è quello che voi dovevate provare. Lo stato primitivo dello spirito umano non può essere un oggetto di esperienza: l'esperienza è limitata all'attuale, e non può giungere al primitivo; come dunque ci dareste voi una dottrina sullo stato primitivo dello spirito umano? Forse *a priori*: ma questo metodo è da voi riguardato come illusorio; vi manca dunque qualunque mezzo di incominciar l'esame dell'umana intelligenza dal primitivo.

Noi, al contrario, seguendo rigorosamente il metodo sperimentale, invece di partire dal primitivo per giungere all'attuale, partiamo dall'attuale per giungere al primitivo. Ciò vale quanto dire, che dagli effetti saliamo alle cause; non già da cause ipotetiche partendo scendiamo agli effetti.

Noi osserviamo nell'uomo e negli altri animali alcune operazioni costanti, le quali non sono loro insegnate nè dall'esperienza, nè dalla riflessione sui dati sperimentali. Queste operazioni non sono nemmeno gli effetti dell'abitudine, poichè l'esperienza ci insegna che l'abitudine si acquista colla ripetizione degli stessi atti: questa ripetizione suppone un principio od una disposizione naturale di cominciare tali atti. Siamo dunque forzati di ammettere nell'uomo e negli animali operazioni naturali, che non possono essere state loro insegnate nè dall'esperienza, nè dalla riflessione su i dati sperimentali. Ora tali operazioni naturali sono effetti, e perciò debbono avere una causa. A questa causa incognita noi diamo il nome di *istinto*. L'esistenza dell'istinto è dunque incontrastabile.

Osserviamo l'animale di fresco nato affetto per la prima volta dal dolor della fame, noi il vediamo correre, senza esitare alle mammelle della madre. Esso mette la lingua fra le sue labbra, e subito, ritirandola, forma un piccolo spazio vuoto, che si riempie del latte che la pressione dell'aria esterna forza ad uscire dagli orifici delle mammelle; ora chi mai ha imparato all'animale e al bambino il poppare? Non è evidente, che si deve ammettere un principio naturale nella natura dell'animale e dell'uomo, da cui derivano queste operazioni, che nè l'esperienza, nè la riflessione, nè l'abitudine nata dalla riflessione fanno eseguire?

Quando un filosofo è ostinato a sostenere una ipotesi che non ha alcun fondamento, egli fa vani sforzi, per spiegare con essa i fatti, che con essa spiegar non si

possono. Si tratta di spiegare quale è il principio che spinge l'animale, quando è molestato dalla fame, a mangiare e nutrirsi; Condillac cerca di spiegar questo fatto nel modo seguente: « La fame non può avere oggetto determinato, allorchè la statua ne prova per la prima volta il sentimento, perchè i mezzi proprj a soddisfarla le sono perfettamente ignoti. Essa non desidera dunque alcuna specie di nutrimento; desidera solamente di uscire da uno stato che le dispiace. In questa vista ella attende a tutte le sensazioni piacevoli, di cui ha conoscenza.

« Intanto l'inquietudine raddoppia, si spande in tutte le parti del suo corpo, e passa di una maniera particolare sulle sue labbra, nella sua bocca. Allora ella porta il dente su tutto ciò che a lei si offre, morde le pietre, la terra, ruina l'erba, e la sua prima scelta è di nutrirsi delle cose che resistono meno a'suoi sforzi (1). »

Tralasciando di esaminare, se lo spirito riferisca all'organo della bocca il dolor della fame, così ragiono contro Condillac: questo filosofo non ispiega in alcun modo, come avviene che la sua statua, affetta per la prima volta dal dolor della fame, mangi: egli si limita ad enunciare il fatto. La statua non ha certamente appreso dall'esperienza, nè dalla riflessione, quando mangia la prima volta, che il dolor della fame si toglie mangiando. Condillac ne conviene; questo primo mangiare è dunque un'operazione che non deriva dall'esperienza, nè dalla riflessione, ed in conseguenza neppure dall'abitudine; intanto è esso un effetto naturale, che deve avere una causa; ora a questa causa ignota i filosofi danno il nome d'*istinto*. L'esistenza dell'*istinto* è dunque innegabile.

Il padre Soave nega pure francamente l'istinto: egli, invece di spiegare come avviene che i bambini poppino, prima di aver appreso che il poppare toglie loro il dolor della fame; come avviene che due piccoli animali di sesso

(1) *Op. cit.*, 3. par., cap. X.

diverso, lasciati in un luogo ove altri animali simili non si trovano, si propagano, ha creduto avere una prova senza replica contro l'istinto nella seguente esperienza: « Tre cagnolini, già nati da vari giorni, io posi una volta a tal oggetto un dopo l'altro su di uno scanno. Strascinandosi questi sopra di esso, giunti che furono all'orlo, tanto lungi che dall'istinto ne fossero tenuti indietro, che tutti e tre ne precipitarono non una volta, ma dieci e dodici, e fino a tanto che io ebbi la cura di raccogliarli per aria, onde non si avessero ad offendere. Quando io incominciai a lasciarli cadere a terra, sebben l'altezza non fosse che di un piede o poco più, il dolore pur cominciò ad avvertirli. Ma non bastò già la prima lezione, e solamente dopo la quinta o sesta caduta appresero finalmente a guardarsi dal precipizio. »

Questo argomento dice in sostanza: vi sono alcune operazioni degli animali, le quali non derivano dall'istinto; niuna dunque da esso deriva. Ciò è un evidente sofisma. Io pretendo che derivano dall'istinto quelle operazioni dell'animale, che sono assolutamente necessarie alla conservazione dell'individuo e della specie: tale è il poppare ne' primi istanti, l'unione de' due sessi, ec. Il non andare avanti, posto sull'orlo di un precipizio, non è assolutamente necessario alla conservazione dell'animale, poichè non è necessario che esso sia posto sull'orlo del precipizio: l'animale di fresco nato è sotto la cura della madre, ed esso segue la madre: e questa giunta sull'orlo di un precipizio, ritorna indietro; l'allegata esperienza non giova dunque per rigettare l'istinto. Nè giova al padre Soave l'asserire, che La Metrie non ebbe difficoltà di asserire, che posti all'orlo di un precipizio un cagnolino ed un bambino, innanzi che avesse nè l'uno, nè l'altro acquistata veruna esperienza, il primo dall'istinto ne sarebbe tenuto indietro, e il secondo sol vi cadrebbe, perchè la natura tanto meno d'istinto ha dato all'uomo, quanto più lo ha fatto abile per sè medesimo a perfezionare le sue

cognizioni. Ciò, dico, non giova al padre Soave; poichè l'errore di uno o più filosofi che riferiscono all'istinto alcune operazioni, che all'istinto riferir non si debbono, non può esser addotto per un argomento legittimo contro l'istinto. Ma si può opporre a Soave l'esperienza rapportata nella prima parte.

Concludiamo dunque contro la scuola di Condillac, che vi è nella natura dell'animale, ed anche dell'uomo, l'istinto.

Ma questo istinto è esso *risedente nel corpo o nell'anima*? Ecco un'altra questione: Reid, come si vede dal passo che ho recato di sopra, insegna che l'istinto è un principio meccanico.

Quale siasi questo istinto, esso è incontrastabilmente una disposizione della natura. Ora, concesso che l'animale sia un essere misto, composto di un corpo organico e di un'anima semplice, è necessario riguardare l'istinto, o come una disposizione meccanica risedente nel corpo, o come una disposizione risedente nell'anima.

Parmi che i moti che l'animale fa per mangiare, per bere, per accoppiarsi coll'animale di sesso diverso, sieno diversi da' moti meccanici che gli conservano la vita. Nell'uomo adulto questi moti sono volontari, perchè sarebbero meccanici nel bambino? Quando il bambino comincia a crescere e conoscere la propria madre, egli rifiuta di succhiare il latte di un'altra donna. Come supporre, che il modo di succhiare, che qui si vede esser volontario, sia stato nel principio meramente meccanico? Questa disposizione meccanica si è essa perduta col crescere del bambino? Queste riflessioni m'inducono a concludere, che l'istinto è una disposizione, ossia un principio della natura risedente nell'anima dell'animale.

Un'attenta considerazione di ciò che accade in noi c'insegna che non vi sono altre disposizioni naturali nel nostro spirito, se non che quelle che si riferiscono a percezioni, conoscenze, desiderii e voleri. Più sappiamo, che il desiderio ed il volere suppongono la percezione dell'oggetto

desiderato e voluto. Ammettere dunque una disposizione originaria, ossia un principio, comunque si voglia chiamare, nel nostro spirito, ad averē, in seguito del dolore della fame, della sete e dell'amore fisico, un certo fantasma piacevole dell'operazione idonea a soddisfare siffatti appetiti; parmi che sia un risalire, guidato dall'esperienza, dagli effetti alle cause. Se lo spirito umano è dotato di una fantasia riproduttiva, perchè non potrebbe eziandio esser dotato di una fantasia produttiva?

Io non sono un dommatista: riconosco i limiti prescritti alla nostra facoltà di conoscere; perciò non presento la mia opinione sull'istinto come una verità dimostrata, ma solamente come una opinione probabile. Io credo dunque : 1.º che l'esistenza dell'istinto è incontrastabile; 2.º che coloro, i quali lo ripongono nel corpo, non possono addurre alcun motivo legittimo della loro opinione, la quale è inoltre contraddetta dall'analogia de' fatti; 3.º esser molto probabile, che l'istinto risegga nell'anima dell'animale, e consista in un fantasma piacevole di un'operazione o di un moto atto a soddisfare l'appetito tendente alla conservazione dell'individuo o della specie.

Nell'atto che sto scrivendo questa lezione, mi perviene un saggio di psicologia elementare, composto dall'abate Bonelli romano: in questa opera leggo, che sebbene il dotto autore faccia derivare i moti istintivi da un impulso meccanico, pure vi fa intervenire il concorso dell'anima; e la sua dottrina non contraddice affatto la mia: egli scrive: « Fiunt (i moti istintivi) non ex sola contractilitate, et « irritabilitate organorum materialium absque animæ « cursu, sed ab anima, quæ naturæ impulsu, scilicet per « sensationes, aut gratas, aut ingratas, excitatur ad motus « quosdam corporeis organis imprimendos, quorum initio « opportunitatem nescit, postea vero advertens consilio et « voluntate eosdem moderari addiscit (1). »

Reid e la sua scuola distinguono gli appetiti dai desi-

(1) *Sèz. 3, cap. III.*

derii propriamente detti. I desiderii si distinguono, dicono questi filosofi, dagli appetiti 1.^o perchè non sono accompagnati da una sensazione dispiacevole particolare a ciascuno di essi; 2.^o perchè non sono periodici, ma costanti.

Ma fa d'uopo ricordarsi, che un certo qualsiasi dolore è sempre un elemento costitutivo del desiderio, poichè la percezione dell'assenza di un oggetto piacevole è sempre una percezione dolorosa.

Questi desiderii sono principalmente il *desiderio del potere*, il *desiderio della stima* ed il *desiderio della conoscenza*.

Io credo, dice Reid, essere inutile di ricorrere ad argomenti, per provare che i tre desiderii enunciati sono principii naturali della costituzione dell'uomo. Coloro, che non ne sono convinti dalla propria coscienza, non sono capaci di esserlo per mezzo del raziocinio.

Il potere, la stima e la conoscenza sono utili per tanti fini, che è facile per tal ragione di confonderli con altri principii. Coloro che fanno questa confusione, sostengono che noi non desideriamo giammai il potere, la stima, la conoscenza per sè stessi, ma solamente come mezzi di procurarci un piacere sensibile. Tale era la dottrina di Epicuro, ed Elvezio l'ha con ogni sforzo sostenuta ne' tempi moderni.

Ma non pochi argomenti la dimostrano falsa. Gli uomini aspirano ad una gloria dopo la loro morte, la quale non può procurar loro alcun piacere. Epicuro stesso, il quale era persuaso che egli non sarebbe più dopo la morte, desiderava talmente che si serbasse la sua memoria, che nel suo testamento prescrisse a' suoi eredi di celebrare annualmente la sua nascita, e di dare in tutti i mesi a' suoi discepoli una festa il ventesimo giorno della luna. Qual piacere Epicuro sperava egli ricavare da questa festa? Cicerone saviamente osserva, che la dottrina di questo filosofo era rifiutata nel suo stesso testamento.

Si osserva una folla di uomini, che sacrificano il riposo e tutti gli altri beni all'ambizione del potere, della gloria, ed ancora della conoscenza; come supporre che essi possano immolare il fine a' mezzi?

La scuola di Scozia s'inganna insegnando, che i tre desiderii di cui parliamo non sieno *egoisti* o *interessati*; tutti tendono o a produrre un cambiamento nell'anima propria, come è la *curiosità* e l'*ambizione* ancora, o a produrre un cambiamento nell'anima degli altri, ma relativamente a noi, come è il desiderio della gloria.

Oltre gli appetiti ed i desiderii, continua Reid, vi sono nell'uomo altri principii di azione, che hanno le persone per oggetto immediato, e che contengono una disposizione o benefica o maligna verso di un uomo o almeno verso un essere animato. Reid ha dato a questi principii il nome generale di *affezioni*, o che la loro tendenza sia benefica, o che essa sia maligna. Questi principii si accordano dunque in questo punto, che essi hanno oggetto immediato le persone, e non le cose.

Vi sono, dice ancora Reid, caratteri comuni a tutte le affezioni benefiche, e ve ne sono altri, che le distinguono.

Esse differiscono primieramente per la natura della emozione o della sensazione che l'accompagna tutte, ed in secondo luogo per gli oggetti che le eccitano.

Esse si rassomigliano ancora sotto due rapporti; sulle prime nell'esser sempre piacevole l'emozione che le accompagna, ed inoltre nel racchiuder tutte un desiderio benefico pel loro oggetto.

Le affezioni che proviamo per un padre, un figliuolo, un benefattore, un infelice, un amante, non differiscono più per i loro oggetti di quello che differiscono per le emozioni che producono nell'anima; noi non abbiamo nomi per esprimere la diversità di queste emozioni, ma ogni uomo ne ha coscienza; intanto, malgrado questa diversità, esse convengono tutte nell'essere piacevoli.

Non vi è alcuna eccezione a questo, se si distingue come si dee l'emozione che è la sequela necessaria dell'affezione benefica, da quelle che essa può produrre per accidente. Così l'affezione paterna è una emozione piacevole, ma ne risulta che l'infelicità di un figliuolo o la sua cattiva condotta fanno all'anima una ferita più profonda; la pietà è una emozione piacevole, ed intanto la miseria che noi non possiamo sollevare eccita in noi dolore; l'amore è una emozione piacevole, ma quando esso non è corrisposto, cagiona un acuto dolore.

Reid, che ho citato, numera sette specie di queste affezioni benefiche, 1.° Le affezioni de' genitori per i loro figliuoli e dei figliuoli verso i loro genitori, e le altre affezioni di famiglia; 2.° la riconoscenza verso i benefattori; 3. la compassione verso gl' infelici; 4.° la stima per la sapienza e per la bontà; 5.° l'amicizia; 6.° l'amore fisico; 7.° l'amore verso la società, di cui facciamo parte, e che egli chiama *spirito pubblico*.

Il filosofo citato fa importanti osservazioni su ciascuna delle sette specie indicate, ed io rinvio il lettore alla sua opera (1).

Le affezioni malevoli, secondo lo stesso filosofo, sono due: l'*emulazione* ed il *risentimento*. Per emulazione egli intende un desiderio di superiorità sui nostri rivali in una carriera qualunque, accompagnato dal dispiacere, quando ci vediamo sorpassati. L'emulazione ha una tendenza manifesta al perfezionamento delle specie, ma quando essa non è diretta dalla ragione e dalla virtù produce effetti funesti. Colui che disputa il prezzo della corsa prova del dispiacere a vedersi sorpassato; questo dispiacere è innocente: esso è in lui l'opera di Dio, ma può produrre due effetti molto differenti; esso può eccitare colui che corre a fare sforzi più energici, a tendere tutti i suoi muscoli per oltrepassare il proprio rivale; è questo lo

(1) Saggio III, de' principii di azione, parte II, cap. IV.

scopo proposto dalla natura: in questi limiti l'emulazione è un sentimento nobile. Ma se il lottatore è disleale, egli prenderà in odio il suo avversario, e s'impegnerà di farlo cadere e gettare qualche ostacolo al suo cammino; qui comincia l'*invidia*, la passione la più malevole che possa abitare nell'anima umana, mostro che divora come la sua preda la riputazione e la felicità di coloro che più meritano la nostra stima (1). »

Quando ci si fa del male, la natura ci dispone a resistere ed a render la pariglia. Indipendentemente dal dolor corporale, lo spirito è ferito, e noi proviamo un desiderio di vendicarci sull'autore del male o dell'offesa. Ciò è in generale quello che noi chiamiamo *collera* o *risentimento*.

Reid distingue ancora col vescovo Butler il risentimento *subitaneo*, il quale è un'impulsione cieca della nostra costituzione, ed il sentimento *riflesso*. Il primo può nascere da un male qualunque, ma il secondo non può derivare che da un'offesa reale o supposta.

La dottrina di Dugal-Stewart sulla classificazione de' principii di azione è la stessa di quella di Reid, con poche differenze. Il primo pone fra i desiderii anche il *desiderio della società*. Questo desiderio, egli dice, si appalesa subito ne' fanciulli, ed è comune all'uomo con parecchi bruti.

« Quanto sia l'efficacia di questo principio di azione, si vedè dagli effetti prodotti dalla solitudine sull'animo nostro. Noi ci troviamo allora fuori del nostro stato naturale, e associandoci agli animali di specie inferiore, e con affezionarci ad oggetti inanimati, cerchiamo di riempire quel vacuo che sentiamo. »

Lo stesso filosofo pone ancora fra i desiderii il *desiderio del potere*, che egli distingue dal *desiderio della superiorità*: Ogni volta (egli dice) che noi possiamo con-

(1) Reid, sulle facoltà attive, saggio III, parte 2, cap. V.

siderarci come autori di un effetto qualunque, proviamo in noi stessi un certo orgoglio di compiacenza, originato dal sentimento del nostro potere, ed il piacere sta d'ordinario in ragione dell'importanza dell'effetto comparata colla tenuità dello sforzo sostenuto nel produrlo (1). »

Reid ripone l'emulazione fra le affezioni, Dugald-Stewart la ripone fra i desiderii.

Avendo meditato sulla classificazione de' *principii di nazione*, come li chiama la scuola di Scozia, i quali sono quelli che eccitano, e dispongono la volontà nostra all'operare, io presento qui a' miei lettori il risultamento della mia meditazione.

In primo luogo io riduco tutta questa moltitudine di principii a due principali; cioè al *desiderio* ed alla *ragione*. Vi è qualche cosa di attivo nel desiderio, perchè vi entra un giudizio; ma il giudizio segue necessariamente ed immediatamente il fantasma, se pure dir non si voglia, che nel desiderio non vi entra un giudizio propriamente detto, ma il sentimento solo dell'assenza dall'oggetto desiderato.

Tanto il desiderio che la ragione influiscono sulla volontà a determinarla a volere come fine ultimo un cambiamento o stato dell'anima propria; oppure un cambiamento ossia stato dell'anima degli altri. Nel primo caso i principii enunciati si possono chiamare *principii individuali*, nel secondo *principii sociali*.

I principii sociali possono operare o relativamente a noi, o senza alcuna relazione a noi. Nel primo caso si possono chiamare *principii sociali interessati*, nel secondo *principii sociali disinteressati*.

Il cambiamento dell'anima propria, a cui tendono i principii individuali o è relativo a' piaceri ed ai dolori fisici, o a' piaceri e dolori intellettuali. I primi potrebbonsi chiamare *principii individuali fisici*, i secondi *principii individuali intellettuali*.

(1) Dugald-Stewart, *comp. di filos. morale*, par. 2, cap. 1.

In questa classificazione parmi che non vi sia alcuno de' principii enunciati dalla scuola di Scozia, che non possa esservi compreso. I tre appetiti della fame, della sete, dell'amor fisico, sono principii individuali fisici, ed appartengono al genere superiore, il *desiderio*.

Il desiderio di conoscere e la curiosità tende come fine ultimo al cambiamento dell'anima propria. Il piacere che consiste nella conoscenza è un piacere intellettuale. Questo principio è perciò un principio individuale intellettuale.

Il desiderio della stima o il desiderio della gloria è un principio sociale interessato. Il desiderio del potere è un principio individuale intellettuale. Il desiderio della società può essere un principio individuale sotto un aspetto, tendente a produrre un cambiamento nell'anima propria, e sotto un altro aspetto può essere un principio sociale. Il desiderio della superiorità tende a produrre un cambiamento nell'anima degli altri relativamente a noi. Le affezioni poi hanno tutte per oggetto finale il provare ad alcuno dei nostri simili qualche piacere o dolore.

Ma che cosa mai diremo dell'*amor di sè stesso* o del *desiderio della felicità*? Molti filosofi credono che il desiderio della felicità in generale sia un desiderio primitivo ed ingenito nell'anima umana. Dugald-Stewart pensa altrimenti; egli scrive sull'oggetto quanto segue: « L'uomo può consultare tutti insieme i suoi vari principii di azione, e stabilire a sè stesso un piano di condotta, per giungere al conseguimento degli oggetti da lui preferiti. E ciò implica la potenza di negare quando che sia all'uno o all'altro particolare principio il soddisfacimento che domanda. L'uomo sa profittare della esperienza acquistata, rinunciando a quei godimenti, cui terranno dietro disagi e dolori, e assoggettandosi a leggeri mali, che sa dover procurargli maggiori beni. Può, in una parola, formarsi un'idea generale della *felicità*, e deliberare sui mezzi più sicuri a conseguirla.

« La sola idea della felicità l'annunzia per un oggetto per sè desiderabile; quindi l'*amor di sè*, è un principio at-

tivo assai diverso degli altri fin qui esaminati. Questi, per quanto noi ne sappiamo, possono essere l'effetto di naturali disposizioni, varie ne' vari individui, e furono perciò dette *principii congeniti*. Il desiderio della felicità invece può dirsi un razionale principio di azione, essendo proprio soltanto di esseri dotati di ragione, ed alla ragione stessa inerente (1).

L'esposta dottrina non è esatta. Ho osservato che il desiderio può tendere come fine ultimo a produrre un cambiamento nell'anima propria; ora un tal cambiamento consiste o nel togliere all'anima un dolore, od a procurarle un piacere; la felicità consiste appunto nella privazione de' dolori e nel possesso de' piaceri; vi sono dunque desiderii ingeniiti, che hanno per oggetto l'allontanamento del dolore e l'acquisto del piacere. Il desiderio della felicità è dunque un principio ingenito. Inoltre, dopo aver l'uomo acquistato l'idea generale di felicità, non si può non porre nel cuore umano un desiderio indeliberato ed irresistibile di conseguirla.

Mi piace di rapportare qui un passo del nostro Genovesi; egli, esponendo le due opinioni circa l'esistenza delle ingenite propensioni, la prima di quei filosofi che la negano, la seconda di quelli che l'ammettono, e dichiarandosi per questa seconda, scrive, fra le altre cose, quanto segue: « Si, inquiunt, ingenitæ sunt naturæ nostræ propensiones quædam, aguntque ante omnem vitæ usum, brutæ ne cæ sunt, idest tales, quæ prævertant perceptionis, et rationis usum, an *rationales*, quæ scilicet ex ideis boni vel mali oriuntur? primæ quidem naturæ potius corporeæ essent, quam animalis, ac rationalis: posteriores innatas supponunt notiones, quas quum isti determinaverint, consequitur nec illas esse ullas. Ego non dubito, quin prior illa opinio similior sit vero: ingenitas nempe esse vires illas: sed esse tamen instar virium corporum elasticarum, quæ sunt quidem in cor-

(1) *Loc. cit.*

« poribus perpetuo : minime tamen agunt , nisi preman-
 « tur. Vires igitur ille naturæ humanæ irritatione aliqua
 « excitantur.

« Non multa meditatione indigemus , qua intelligamus ,
 « natura ipsa fieri , ut 1. *esse velimus* , 2. *et bene esse* ,
 « 3. *et beate* . . . quocirca tria illa *esse, bene esse, esse beate* ,
 « naturalia omnibus sunt hominibus , ex naturæ ipsius
 « humanæ-structura quasi emergentia : ingenita ergo hoc
 « pacto sunt. Sed ejusmodi tamen vires nisi pressione non
 « excitantur ; pressio ægritudo est ac dolor (1). »

La ragione in quanto esamina ciò che conviene alla nostra felicità, o in quanto fa il calcolo de' beni e dei mali, dirige le nostre azioni a produrre un certo stato nell'anima propria. Essa è guidata da' quattro principii seguenti: Un piacere, che ci priva di maggiori piaceri, è un male; un piacere, che ci produce maggiori dolori, è un male; un dolore, che ci libera da maggiori dolori, è un bene; un dolore, che ci produce maggiori piaceri, è un bene. La ragione così considerata può chiamarsi *prudenza*.

La ragione, come principio morale, è la ragione legislatrice della nostra volontà. È quella facoltà che ci mostra il bene ed il male morale, e che ci comanda di far l'uno e di non far l'altro. È evidente che essa ha per oggetto finale e diretto lo stato dell'anima degli altri uomini, o lo stato dell'anima propria relativamente ad altri esseri intelligenti.

LEZIONE XCIV.

DELLE PASSIONI. CONCLUSIONE DELLA SECONDA PARTE DELLA
 PSICOLOGIA.

Per *passione* s' intende comunemente un desiderio violento, il quale produce effetti notabili nel corpo e nell'anima. Un uomo può soffrire un'ingiuria, ed averne un risenti-

(1) *Metaf. lat. par. 3, schol. def. XII.*

mento senza passione, il quale gli lascia l'intero impero di sè stesso, e può eziandio la stessa ingiuria porlo in fuoco; allora il suo sangue sembra bollire nelle vene, i suoi sguardi, i gesti, la voce, tutto è cambiato; egli non attende che a vendicarsi, e senza riguardo alle sequele delle sue azioni, è trascinato da un impulso violento a parole ed atti, che la sua fredda ragione non potrebbe giustificare: tale è la passione della collera, o l'ira.

Ciò che ho detto del risentimento può applicarsi facilmente agli altri desiderii naturali. Quando questi sono moderati, e non producono alcun effetto sensibile nè sul corpo, nè sull'anima, non turbano la intelligenza, non diminuiscono l'impero dell'uomo sopra sè stesso, si chiamano semplicemente *desiderii*, e non *passioni*.

La passione è stata paragonata ad una tempesta sull'oceano, e ad un turbine nell'aria. Essa produce ordinariamente effetti sensibili nel corpo. Il volto si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, pallido e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia, ec. La passione modifica la voce ed i gesti.

Gli effetti della passione sull'anima non sono meno notabili. Malgrado i nostri sforzi, ella dirige il nostro spirito verso gli oggetti che l'interessano, e ci lascia appena la libertà di badare ad altre cose. Essa getta il nostro giudizio in istrane illusioni, aumentando la nostra penetrazione per tutto ciò che può nutrirla o soddisfarla, ed accecandoci su tutto ciò che può rallentarla o contrariarla.

I sentimenti di un uomo sommerso all'influenza della passione sembrano assurdi e ridicoli agli altri, e tali divengono eziandio a' propri occhi quando la tempesta è dissipata e la calma è ristabilita. La passione spinge sovente la volontà ad atti, che sappiamo dover essere per noi l'oggetto di un pentimento eterno.

Al desiderio divenuto passione, si dà il nome di *amore*; e siccome al desiderio propriamente detto si oppone l'*avversione*, così all'amore propriamente detto si oppone

l'odio, il quale è l'avversione violenta, o l'avversione divenuta *passione*.

L'amore e l'odio hanno una scambievole relazione. Se voi amate la gloria, dovete odiare tutto quello che tende a togliervela. Se dall'altra parte odiate la infamia, dovete amare tutto ciò che tende a togliervela.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l'ottenerlo, questa passione piacevole chiamasi *fiducia*. Se l'ottenerlo, è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l'effetto che nasce chiamasi *speranza*. Questa è in ragione dell'amor dell'oggetto sperato e della probabilità per ottenerlo.

Quando lo spirito pensa alla probabilità di non ottenere l'oggetto amato, nasce in lui il *timore*. Questo in conseguenza, è un risultamento dell'odio della privazione del bene amato, riguardata come probabile. Da ciò vedesi che la speranza non è mai interamente disgiunta dal timore, nè il timore dalla speranza.

Alla fiducia si oppone la *disperazione*, la quale nasce quando il male che si odia si riguarda come certo ad accadere.

Avviene alcune volte, che al di là della speranza e dell'opinione si presenta allo spirito come imminente un gran male; in tal caso nasce il *terrore*. Questo, quando impedisce l'uso della ragione, chiamasi *spavento*.

Quando l'oggetto amato si riguarda come vicino, e certo ad ottenersi, nasce l'*allegrezza*; quando si riguarda come presente, nasce la *gioia*. All'allegrezza si oppone la *melancolia*, alla gioia la *tristezza*. Quando l'oggetto amato si è perduto nasce l'*afflizione*.

Quando del male che ci affliggeva ci siamo liberati, nasce la *consolazione*.

Da tutto ciò segue, che le diverse passioni non sono che amore ed odio, che prendono diverse forme, per le diverse modificazioni che loro imprimono le riflessioni diverse sull'esistenza dell'oggetto amato o dell'oggetto odiato.

Si può domandare: L'uomo nello stato attuale della sua morale esistenza potrebbe egli operare, e condurre la vita, mosso solamente da' desiderii, e senza essere agitato da passione alcuna? Io credo dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongasi, che un individuo del genere umano sia solamente occupato a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli affatichi a provvedersi di che soddisfare la sua fame e la sua sete, ed a difendersi dalle impressioni dolorose de' corpi che lo circondano; che abbia una compagna, io posso ben concepire, che costui condurrà la sua vita mosso da' soli desiderii, e che il tumulto delle passioni sarà lungi dal suo cuore. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell'uomo, non è impossibile, ed ha alcune volte avuto la sua esistenza. In un tale stato io non concepisco nell'uomo altri mobili, i quali, spieghino la loro influenza sulla volontà, se non che i desiderii primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale: egli vive e muore a sè solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo. Supponiamo ora, che alcuni de' desiderii primitivi divengano passioni, è necessario supporre, che uno o più desiderii divengano passioni. Nel primo caso l'uomo avrà un piano o un sistema di condotta, che avrà sempre in vista nella scelta delle cose che deve ricercare. Egli eserciterà una influenza notabile o felice, o funesta sui suoi simili: egli farà de' passi verso il suo morale perfezionamento, e passi in direzione contraria.

Se poi l'uomo sarà agitato da più passicni, fa d'uopo considerare due casi: o queste passioni sono convergenti, ed allora maggiormente l'uomo serberà l'unità nel piano della sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e

con quella della patria, per muovere la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l'una sarà più dominante sull'altra, e ve ne sarà meno a proporzione, che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l'uomo animato da una passione dominante; se l'amore che egli avrà per l'oggetto della sua passione sarà maggiore dell'amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte*.

L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca e la romana ce ne somministrano molti esempi. La storia de' Macabei nel Vecchio Testamento e quella de' martiri della Chiesa nel Nuovo, ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato della forte passione della gloria di Dio e del Redentor Divino? Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande e di sublime nelle imprese degli uomini. Senza la passione forte di sapere, gli uomini di lettere non si innalzeranno al di sopra dell'ordinario. Finchè l'uomo di lettere non dirà nel suo cuore: *Il sapere mi è più caro che la vita, questa mi diviene odiosa coll'ignoranza*; egli non diverrà grande giammai, e non potrà occupare uno de' primi posti nel tempio della gloria letteraria.

Le facoltà dell'anima umana sono dunque la coscienza, la sensibilità, l'analisi, la sintesi, l'immaginazione, il desiderio, la volontà. Abbiamo esaminato particolarmente ciascuna di esse.

Contro il mio sistema delle facoltà dell'anima, che ho esposto ed esaminato, mi sono state fatte alcune obbiezioni, alle quali io rispondo.

Prima obbiezione. Voi ponete, mi si dice, delle *potenze passive*; ora ciò involve contraddizione; poichè se ogni potenza è attiva, non vi possono essere potenze o facoltà passive. Da ciò segue, che la sensibilità non può andar compresa fra le facoltà dello spirito.

Risposta. Le potenze passive non si ammettono solamente d'ame, ma da tutti i filosofi generalmente, eccettuato Laroumigièrre, il quale per altro, sebbene non ammetta l'espressione, ne ammette il significato. Inoltre, l'esistenza della potenza passiva nell'anima è incontrastabile.

« Possibilitas agendi dicitur *potentia* simpliciter; subinde cum addito, *potentia activa*: possibilitas vero patiendi « *potentia passiva* appellatur Ita igni tribuitur « *potentia calefaciendi*, quia lapidem calefacere potest: « lapidi autem *potentia calefiendi*, quia calefieri potest (1). »

È certo che l'anima è capace di sensazioni, laddove il corpo non ne è capace; vi deve dunque essere qualche cosa nell'anima, che la rende suscettibile di essere affetta da sensazioni. Questa cosa non è diversa dalla stessa natura o essenza dell'anima; a questa essenza dell'anima, considerata come suscettibile di ricevere dagli oggetti corporei la modificazione della sensazione, io do il nome di *potenza passiva di sentire*; è dunque incontrastabile l'esistenza delle potenze passive, o delle *facoltà passive* nell'anima umana. Questa dottrina è anche ammessa da quasi tutti i filosofi: « In subjecto patiente (dice Wolfio) datur « ratio, cur passio in eo sit possibilis. »

Spingiamo il nostro sguardo più avanti. Ho provato che l'anima è una *forza pensante*; questa forza è dunque capace di esser modificata da sensazioni, e sotto tal riguardo può chiamarsi *forza sensitiva*. Sebbene dunque la sensazione sia nell'anima una passione, non sarebbe possibile senza una forza o un principio di azione. Questa dottrina non mi appartiene esclusivamente; ascoltiamo Bonnet: « Vi è una maniera di esprimersi sull'anima, che non mi sembra buona: ciò accade quando si dice che l'anima è *passiva*. La *passività*, se mi è per-

(1) Wolf. Ontolog. § 716

messo di servirmi di questo vocabolo, è direttamente opposta all'*attività*. Un essere assolutamente passivo è un essere in cui non può esercitarsi alcuna sorte di azione. Agire è produrre un certo effetto, una certa modificazione. Come un essere passivo sarebbe esso suscettibile di modificazione? Come la forza modificante si eserciterebbe essa su di un soggetto incapace di *resistenza o di reazione*? . . . Io concepisco, che in conseguenza dell'azione delle fibre nervose, accade nell'anima qualche cosa che corrisponde a questa azione: *l'anima reagisce* nella sua maniera, e l'*effetto* di questa reazione è ciò che chiamiamo *percezione o sensazione*. Intraprendere di spiegare che cosa è questa reazione dell'anima, volere render ragione della maniera in cui si forma la percezione o la sensazione, è un voler render ragione della maniera in cui l'anima è unita al corpo. Noi non siamo fatti per penetrare questo mistero (1). »

Seconda obbiezione. La volontà nel sistema di Galluppi fa parte delle facoltà intellettuali. Egli, da un'altra parte divide la filosofia in *teorica e pratica*, ed insegna che la filosofia pratica è la scienza della volontà. Ciò è una contraddizione.

Risposta. Questa obbiezione è fondata su di una falsa supposizione. Io non ho mai riposto la volontà fra le facoltà intellettuali o dell'intelletto; ho distinto la facoltà di conoscere dalla facoltà di volere; io ho riguardato la volontà come una facoltà dello spirito, non già come una facoltà dell'intelletto; ed ho insegnato solamente che la volontà influisce sull'intelletto. Segue forse dalla influenza della volontà nell'intelletto, che la volontà sia una delle facoltà dell'intelletto?

Terza obbiezione. Galluppi chiama le facoltà attive *facoltà volontarie*. La volontà essendo una facoltà attiva, è dunque, secondo Galluppi, una *facoltà volontaria*: un tal linguaggio è frivolo.

(1) Saggio analit. cap. XI., § 26.

Risposta. Io ho chiamato volontarie le facoltà attive dell'intelligenza, non già tutte le facoltà attive dell'anima. L'obiezione essendo fondata, come l'antecedente, sulla confusione dell'intelletto coll'anima, o collo spirito, dileguato l'equivoco, cade.

Quarta obiezione. Galluppi ammette *facoltà necessarie* nell'anima: questo linguaggio è poco filosofico.

Risposta. Questo linguaggio è tanto filosofico e rispettabile, quanto è rispettabile lo stuolo degli antichi ed illustri filosofi a cui appartiene. È una proposizione comunemente e legittimamente ammessa nella psicologia, che l'intelletto è *una potenza necessaria*. L'anima è attiva, quando giudica che tre più cinque è uguale a sei più due; intanto questo giudizio è necessario. Le facoltà attive dell'intelletto sono volontarie, in quanto che si esercitano dipendentemente dalla volontà. Sono *necessarie* perchè i loro risultamenti sono necessari ed involontari. La *sensibilità* poi è una facoltà necessaria ed involontaria insieme. Tutto nel mio sistema è distinto, e non dà motivo, quando si vuol filosofare di buona fede, ad un equivoco.

Quinta obiezione. Galluppi chiama *pensiero* ogni modificazione dello spirito, di cui si ha coscienza: la coscienza non può dunque essere compresa fra le facoltà elementari del pensiero, poichè bisognerebbe dire: *La coscienza è un pensiero, perchè è una modificazione dello spirito, di cui si ha coscienza.*

Risposta. Quale obiezione! Non sappiamo noi dunque, che abbiamo coscienza di molte modificazioni del nostro spirito? Ed il saperlo non è il percepire questa coscienza? ed il percepir questa coscienza non è averne coscienza? Si dice bene che la luce fa vedere tutti i corpi: si potrebbe forse combattere questa espressione, dicendo che così la luce fa veder la luce?

Una obiezione analoga è dileguata nel primo capitolo del terzo volume del mio *saggio filosofico sulla critica della conoscenza*.

LEZIONE XCV.

PARTE TERZA DELLA PSICOLOGIA. SULLA DISUGUAGLIANZA
DEGLI SPIRITI UMANI.

In questa terza parte della psicologia noi dobbiamo trattare de' mezzi di diriger le facoltà di cui abbiamo fatto l'analisi nella parte antecedente, al ritrovamento del vero, e ad evitare l'errore. L'uomo è certamente capace di perfezionare il suo spirito. Questa perfezione consiste non solamente nell'acquisto delle conoscenze vere, nello spogliarsi degli errori, che si sono acquistati, e nel tenersi lontano da quelli che si potrebbero acquistare, ma eziandio nell'acquisto della facilità di progredire nella conoscenza del vero.

Ma basta ella la conoscenza di questi mezzi, affinché l'uomo perfezioni il suo spirito? La prodigiosa disuguaglianza che scorgesi negli spiriti umani è ella l'effetto del metodo, o, in generale, dell'educazione e dello studio, oppure deriva dalla natura; o finalmente dipende dalla natura e dall'arte insieme? Parmi che questa disuguaglianza dipenda dalle due sorgenti indicate, cioè dalla natura e dall'educazione. Parmi, che siccome la fertilità di un terreno dipende dalla natura dello stesso e dalla coltura insieme dell'agricoltore, così il perfezionamento dello spirito umano dipenda dalla facoltà naturale, di cui ciascuno spirito è stato dotato dall'autore supremo della natura, e dalla cura che si è impiegata per perfezionarlo: lo spirito umano è dotato della facoltà di giudicare e di quella di ragionare; ora, sembra che queste facoltà non sieno state distribuite ugualmente, ma disugualmente a tutti gli uomini.

Cartesio pretende che la ragione è uguale in tutti gli uomini, cioè che la forza di giudicar rettamente e di di-

stinguere il vero dal falso, che noi abbiamo originariamente nella nostra natura, è eguale in tutti. Quindi egli crede che la diversità delle opinioni, che si osserva negli uomini, non dipenda da una forza disuguale d'ingegno che in essi trovasi; ma perchè non tutti conducono i loro pensieri per le stesse vie, nè attendono alle stesse cose:

« Nostrarum opinionum diversitatem non ex eo manare,
 « quod simus aliis, alij majore rationis vi donati, sed tan-
 « tum ex eo quod cogitationem non per easdem vias du-
 « camus neque ad easdem res attendamus (1). »

Ma ciò ch'egli soggiunge sembra contraddire questa eguaglianza d'ingegno in tutti gli uomini: « Ego sane numquam
 « existimavi plus esse in me ingenj quam in quolibet a
 « vulgo: quinimo etiam non raro vel cogitandi celeritate,
 « vel distincte imaginandi facilitate, vel memoriae capa-
 « citate atque usu quosdam alios aequare exoptavi. Nec
 « ullas ab his alias dotes esse novi, quibus ingenium præ-
 « stantium reddatur. »

Se Cartesio ha ritrovato che alcuni lo superavano nella celerità del pensiero, nella facilità di distintamente immaginare e nella capacità ed uso della memoria; egli ha dunque ritrovato, che la forza dell'ingegno non è uguale in tutti gli uomini. Egli soggiunge ancora: « Nam ratio-
 « nem quod attinet quia per illam solam homines sumus,
 « aequalem in omnibus esse facile credo: neque hic di-
 « scedere libet a communi sententia philosophorum, qui
 « dicunt inter *accidentia* sola non autem inter *formas* su-
 « bstantiales individuorum ejusdem speciei plus et minus
 « reperiri. » Questo pensiero sembra porre la realtà degli universali. Ma comunque ciò sia, questo più o meno d'ingegno negli spiriti umani è un accidente naturale ed ingenito, ed ha per causa la volontà dell'autore supremo della natura.

Il dottor Reid sembra credere che la facoltà intuitiva

(1) *De methodo*, n. 1.

di conoscere, cioè la facoltà di giudicare o di avere le conoscenze primitive vere, sia uguale in tutti gli uomini, ma che non sia tale la facoltà di ragionare: « L'una delle più importanti distinzioni da farsi fra i nostri giudizi è, che gli uni sono intuitivi e che gli altri sono appoggiati su di alcune prove. Vi sono proposizioni che sono credute tostochè sono comprese. Il giudizio che le adotta segue necessariamente il concetto che le prende; esso è l'opera della natura, e risulta immediatamente dall'azione delle nostre facoltà primitive... Nelle scienze le proposizioni di questa natura si chiamano *assiomi*; altrove si chiamano *primi principii*, *principii del senso comuni*, *fatti primitivi*, *nozioni comuni*, *verità evidenti per sè stesse*. Cicerone le chiama *naturae judicia communibus hominum sensibus infixa*.

« La facoltà di ragionare, cioè di tirare una illazione da una catena di premesse è propriamente un'arte: Ogni ragionamento, dice Locke, è una ricerca, e richiede travaglio ed applicazione. Questa facoltà è come quella di camminare. La natura ci eccita a camminare; essa ce ne ha dato il potere; intanto noi non vi giungiamo che per un frequente esercizio. Dopo molti sforzi e dopo moltiplicate cadute, noi finalmente camminiamo: nello stesso modo noi apprendiamo a ragionare. Ma la facoltà di giudicare nelle proposizioni evidenti per sè stesse, una volta che noi le abbiamo ben comprese, rassomiglia piuttosto al potere di ingoiare il nostro nutrimento. Questo potere è puramente naturale; esso è comune all'ignorante ed al dotto, a colui che ha ricevuto il beneficio di una buona educazione, ed a colui che ne è stato privo: esso richiede la maturità dell'intendimento e l'assenza del pregiudizio, e nulla richiede di più (1). »

Questa dottrina è falsa. Tanto la facoltà intuitiva di conoscere, che la facoltà di conoscere deduttiva, cioè tanto

(1) Saggio I^o, c. IV, de' primi principii in generale.

la facoltà di giudicare che quella di ragionare, sono facoltà naturali dell'uomo; esse si trovano tutte e due tanto nell'idiota, che nell'uomo dotto: tanto l'idiota che l'uomo dotto fa giudizi intuitivi non solo, ma dedotti veri. La facoltà di giudicare è dunque naturale nell'uomo, e la facoltà di ragionare lo è egualmente: l'una e l'altra si sviluppano coll'età; l'una e l'altra si perfezionano coll'esercizio. Reid stesso, sulla facoltà di ragionare, scrive quanto segue: « Noi dobbiamo la facoltà di ragionare alla natura; nè l'arte, nè l'educazione, possono darcela, essa ci è stata rifiutata. Ma essa può dormire in noi durante tutta la vita, come una semenza che l'umidità ed il calore non isviluppano. Ciò probabilmente avviene presso i selvaggi i più grossolani. Ma se la capacità di ragionare viene dalla natura, che *probabilmente la distribuisce in porzioni disuguali*, essa si sviluppa per mezzo dell'uso come quella di camminare e di correre. I suoi primi sforzi in noi si perdono nella notte del passato, e noi siamo incapaci di distinguerli presso gli altri. Debole da principio, essa ha bisogno di essere sostenuta dall'esempio ed incoraggiata dall'autorità; a poco a poco la confidenza e lo esercizio le danno consistenza e forze. »

Abbiamo stabilito, che il giudizio ed il raziocinio sono prodotti delle facoltà elementari della meditazione, le quali sono l'analisi e la sintesi. È certo: 1.º che l'autore della natura ha dotato lo spirito umano di tutte e due queste facoltà, che lo costituiscono un essere intelligente e ragionevole; 2.º è certo che queste due facoltà si perfezionano coll'esercizio, e che perciò la coltura e lo studio sono certamente cause che influiscono alla produzione di quella disuguaglianza prodigiosa che si osserva negli spiriti umani. Ma si può egli dire con Elvezio, che l'educazione prendendo questo vocabolo nel senso il più esteso, sia la causa unica di questa disuguaglianza, e che le due facoltà di cui parliamo non sieno state disugualmente distribuite fra gli uomini?

Secondo una delle regole del nostro metodo incominciamo dall'esame dell'attuale, per poi passare all'esame del primitivo.

Lo spirito è passivo nelle sensazioni: supposta l'azione degli oggetti sui nostri sensi, la sensazione eseguisce necessariamente. Aprendo gli occhi su di una verde campagna si produrranno le sensazioni del color verde non già quelle di color rosso.

In un modo simile lo spirito è passivo nell'immaginazione. Data una certa sensazione e dato un certo fantasma, si riproduce, per sola legge dell'associazione delle idee, il fantasma associato, senza che sia in potere dello spirito l'evitarlo. Allorchè gettate gli occhi su di un libro, colle sensazioni de' caratteri si associano necessariamente le percezioni de' vocaboli e le idee di cui i vocaboli sono i segni.

L'esperienza ci mostra, che le sensazioni sono un ostacolo alla meditazione, allorchè gli oggetti della sensazione e della meditazione sono diversi. Quando un geometra vuole applicarsi a suoi calcoli, i rumori, i suoni ed altre sensazioni forti sono un ostacolo alla sua meditazione; si dice perciò, che l'aurora è amica delle muse. Similmente la serie de' fantasmi è un ostacolo alla meditazione, quando questa si dirige su di altri oggetti. Perciò coloro, che sono agitati da una passione viva verso qualche oggetto, estraneo all'oggetto su di cui debbono meditare, hanno sempre fantasmi analoghi all'oggetto della loro passione, e soffrono, in conseguenza, distrazioni dalla meditazione scientifica. La capacità dello spirito è limitata: allorquando altri oggetti fuori di quelli, a' quali vuole applicarsi, si presentano a lui, formano questi un ostacolo all'esercizio della sua meditazione.

I sensi e l'immaginazione sogliono unire le loro forze nell'impedire la meditazione, poichè le sensazioni eccitano fantasmi.

L'esperienza c' insegna, che mediante un lungo eser-

cizio alcuni uomini acquistano l'abito di eseguire una lunga meditazione non ostante l'azione forte di tanti oggetti che tende a distrarli. L'illustre Archimede ce ne somministra un famoso esempio: egli, quando i Romani entrarono vittoriosi in Siracusa, non ostante l'orribil tumulto che nascer doveva necessariamente in una città presa di assalto, era immerso nelle sue geometriche meditazioni, e prima fu ucciso che avvedersene. Un prete di Colma in Affrica chiamato Restituto, quando voleva, si alienava talmente da' sensi, che giacea simile ad un morto, e non solamente non si accorgeva di chi lo velleccava o pungeva, ma eziandio talvolta scottato non ne sentiva dolore, se non in seguito per la ferita. Fontanelle riferisce, che Pietro Remondo di Monmort, matematico francese, nella stessa camera in cui si suonavano istrumenti musicali, nel mentre che un suo piccolo figliuolo giuocava e gli faceva domande, egli eseguiva la soluzione di problemi alquanto difficili. Io, padre di numerosa figliuolanza, era impedito nello studio della filosofia e della matematica dallo strepito che facevano a me vicino i miei piccoli figliuoli: malgrado questo ostacolo una passione viva per queste scienze mi moveva a studiare: incominciai a farlo, e l'esercizio mi pose in istato di meditare tranquillamente, non ostante i giuochi strepitosi, i pianti e le grida de' ragazzi. Wolfio narra la stessa cosa di sè stesso: « Cum initio turbaremur vel mussitatione aliorum, nullo deinde obstaculum poni nobis potuit tubarum clangore et tympanorum sonitu (1). »

Si può dunque coll'esercizio acquistar la facilità di meditare in mezzo agli ostacoli.

Un lungo calcolo stanca i novizi nell'aritmetica, ed una lunga dimostrazione geometrica stanca i novizi nella geometria. Ma coloro che si sono esercitati eseguisciono tutto ciò con facilità. Per tal ragione lo studio ben fatto

(1) *Psychol. emp.* § 246.

delle matematiche fa acquistar l'abito di ragionar con precisione e di formare una lunga serie di raziocinii, passando gradatamente dal noto all'ignoto. Wolfio cita in esempio della facilità di lunghissime meditazioni il Clavio ed il Wallis: « Quamdiu Wallisius attentionem suam con-
 « servare potuerit, ex mechanicorum sive tractatus de
 « motu parte secunda, quæ est de centro gravitatis, ejus-
 « que calculo, et operum Vol. II. f. 643. et seg. legitur,
 « satis intelligitur. Legat enim, cui volupe fuerit et qui
 « talibus intelligendis par est, vel unam propositionem que
 « sola aliquot folia occupat, et adiunctam prolixissimam
 « demonstrationem, nec dubitabit amplius de Wallisii in
 « diu conservanda attentione patientia summa. Quod vero
 « non omnibus datum sit attentionem tamdiu conservare
 « quamdiu Clavius et Wallisius eandem conservare po-
 « tuerint; haud difficulter probatur. Videmus enim ple-
 « rorumque attentionem initio studii mathematici deficere,
 « si brevem aliquam demonstrationem concipere debeant.
 « Et Tacquetus judicavit, paucissimorum attentionem fore
 « tam diuturnam, ut demonstrationibus clavianis de Astro-
 « labio polari perpendendis sufficiat (1). »

Si dice che l'attenzione diminuisce nella ragione del numero degli oggetti a cui si dirige, giusta l'adagio: *pluribus intentus minore est ad singula sensus*. Ciò è vero; ma è vero eziandio che un lungo esercizio può farci attendere a più cose insieme: lo prova l'esempio di Cesare, il quale nello stesso tempo che scriveva una lettera, ne poteva dettare altre quattro diverse, e non iscrivendone alcuna poteva dettarne fino a sette.

Si trovano eziandio altre due varietà nelle facoltà meditative del nostro spirito. Alcuni sono capaci di meditare su di qualunque oggetto, altri non sono capaci di diriger la meditazione che ad alcuni oggetti particolari; e riguardo agli altri oggetti o non prestano affatto attenzio-

(1) *Ibid.* § 244.

ne, o ne prestano una leggiera. Si può citare, riguardo al primo fatto, l'esempio di Leibnizio: non vi è quasi scienza o ramo di erudizione che egli non abbia coltivato: era egli matematico, filosofo, giureconsulto, teologo, erudito nella storia e nelle lingue; ma quanti vi sono che applicati all'erudizione non sono capaci di filosofare profondamente su di alcun oggetto! Quanti fisici incapaci di gettar lo sguardo sul proprio spirito e sull'intelletto dell'uomo! Gli uomini di studio si veggono ordinariamente disattenti agli affari civili, agli interessi della famiglia, all'ornato del proprio corpo.

Inoltre alcuni possono prestare attenzione alle cose presenti quali sieno; alcuni altri hanno il loro pensiero sempre diretto all'oggetto particolare a cui sono soliti dirigerlo: questa distrazione ha luogo ordinariamente negli uomini di studio: l'animo di costoro è sempre lontano dagli oggetti presenti, quando questi non sieno gli oggetti del loro studio.

L'analisi è una facoltà che divide, che decompone le azioni complesse nelle nozioni più semplici. Ma questa forza di decomporre non si mostra uguale in tutti gli uomini: perciò si osserva una gran varietà negli spiriti umani. Non tutti posseggono in ugual grado la facoltà di astrarre e di generalizzare. Quando lo spirito, partendo dalle nozioni individuali, s'innalza di astrazione in astrazione alle nozioni le più universali che sia possibile di avere, egli non fa che continue decomposizioni, che continui atti di analisi; ora, non tutti gli uomini sono capaci di cavare ogni universale dalle nozioni individuali; non tutti perciò sono dotati di ugual forza di analisi.

Essendo questa verità molto importante, è necessario fermarci alquanto a svilupparla. Io dico, che il vedere l'universale nel particolare produce una differenza notabile fra l'ignorante e lo scienziato: che la diversa forza di astrazione e di generalizzare costituisce pure differenze fra i dotti stessi; e che questa forza analitica, con cui

lo spirito s'innalza dal particolare all'universale, è una feconda sorgente d'invenzione. Tutto ciò richiede una spiegazione ed uno sviluppo.

Se un idiota prende ad imprestito da un suo amico la somma di cento ducati, se egli restituisce una volta ducati cinquanta, e dopo qualche tempo altri cinquanta, crederà fermamente di avergli restituito la stessa somma che l'amico gli aveva imprestato; e se l'amico gli chiede la restituzione della somma, egli farà conoscer di avergliela restituita, perchè gli ha dato una volta ducati cinquanta ed un'altra ducati cinquanta: egli crede dunque, che *cinquanta più cinquanta è uguale a cento*: similmente ogni idiota conosce, che *sei più due è uguale ad otto*. Un matematico esprime tutte queste proposizioni particolari in un modo generale, dicendo: *Il tutto è uguale alle sue parti prese insieme*. Ecco la differenza fra l'idiota ed il matematico: il matematico vede l'universale nel particolare, poichè ravvisa ciò che hanno d'identico queste conoscenze particolari: egli forma un genere di queste specie di conoscenze, e questo genere consiste nell'assioma enunciato. Siccome il genere è rappresentativo delle specie, così l'assioma enunciato è l'espressione generale di tutte quelle proposizioni particolari simili a quelle che abbiamo citato in esempio.

Se un idiota vuole assicurarsi, se due tavole hanno una eguale lunghezza, egli prenderà una misura, per cagion di esempio, la mezza canna, e ad essa paragonerà la lunghezza di ciascuna tavola; e trovando che la lunghezza di ciascuna delle due tavole è uguale alla mezza canna presa uno stesso numero di volte, egli giudicherà che le due tavole sono ugualmente lunghe.

Similmente se un idiota vuol sapere, se due quantità di merci, per cagion di esempio, di ottone o di zucchero, sono eguali nel peso, egli paragonerà il peso di ciascuna di queste merci con un terzo peso che prende per misura; e trovando che il peso di ciascuna delle merci è uguale

al peso misura preso lo stesso numero di volte, egli giudicherà che i pesi delle due merci sono uguali fra di essi.

Un matematico vede l' identico in tutte queste conoscenze particolari dell' idiota: trae l' universale dal particolare, s' innalza dalla considerazione delle specie al genere, e dice: *Tutte le quantità eguali ad una terza sono eguali fra di esse*. Questa proposizione è l' espressione generale di tutte le conoscenze particolari della specie di quelle, che abbiamo recato in esempio. La differenza dunque fra l' idiota ed il matematico in ciò è che il primo possiede conoscenze particolari, laddove il secondo vede l' universale nel particolare.

Finalmente un filosofo, un logico, un contemplatore dello spirito umano, paragona tutti gli assiomi matematici, e scopre in essi un universale più alto: egli riconduce tutti questi diversi assiomi al principio d' identità o di contraddizione. Questo grado supremo di astrazione costituisce la perfezione della scienza.

Nè ciò è vero solamente nelle verità ideali ed ipotetiche, che si versano sulle relazioni logiche delle nostre idee, ma si osserva eziandio nelle verità sperimentali e di fatto. Un uomo si accorge di aver dimenticato ciò di cui doveva ricordarsi: egli fa un nodo al suo fazzoletto per ricordarsene, oppure pone nella sua scatoletta di tabacco alcuni pezzettini di carta. Egli giudica dunque che rivedendo il nodo ed i pezzetti di carta, la vista di tali oggetti sveglia l' idea che vuol richiamare. Un altro s' incontra con un personaggio cui vuol essere riconosciuto! egli dice a costui: Ricordatevi che mi avete veduto, due mesi sono, nel tempio di San Pietro in Roma. Egli giudica, in conseguenza, che l' idea del tempio di San Pietro in Roma deve risvegliare nel personaggio, con cui parla, le altre idee socie. Un filosofo vede in questi fatti particolari il fatto più universale della legge psicologica nell' associazione delle idee, di cui abbiamo ampiamente parlato nella lezione LXXXVII.

Ogni idiota sa che il piombo è pesante, che lo stagno è pesante: un fisico vede in questi fatti particolari il fatto generale della gravitazione verso il centro della terra de' corpi terrestri. Newton, riflettendo sul moto de' pianeti, e paragonandolo colla gravitazione de' corpi terrestri, vede in tutti questi fatti particolari la gravitazione universale. Ogni idiota conosce, che volendo giungere ad un luogo in un tempo minore, in cui vi giungerebbe camminando colla stessa celerità con cui cammina, deve accelerare il suo passo camminando a piedi, o farlo accelerare al cavallo che lo conduce. Un fisico vede in questo fatto particolare una legge generale del moto equabile, cioè che nel moto equabile lo spazio essendo lo stesso, i tempi sono in ragione inversa delle celerità; ed inalzandosi più alto coll'astrazione, vede ne' diversi casi del moto equabile la loro rappresentazione generale ed analitica nella formula $C = \frac{s}{t}$. Questi esempi sono sufficienti per ispiegare il mio pensiero.

Che cosa è mai un fatto generale? Il generale non ha esistenza nella natura, ma nello spirito umano che lo trae dalle conoscenze particolari. Ora, se la scienza della natura consiste a spiegare i fatti particolari per mezzo dei generali, un uomo è tanto superiore ad un altro nella cognizione della natura, in quanto vede ne' fatti particolari l'universale, ed in ragione dell'universalità del fatto a cui egli s'innalza. Molti filosofi prima di me avevano trattato delle facoltà dell'anima, ma niuno aveva, per quanto mi pare, osservato nelle diverse operazioni dell'intelligenza i due fatti generali della operazione analitica e della operazione sintetica; parmi perciò di aver perfezionato la teorica delle facoltà dell'anima.

Sebbene in questa operazione, in cui lo spirito s'innalza dal particolare all'universale, intervenga principalmente la facoltà di analisi, pure non bisogna interamente escluderne la sintesi. Io prego il lettore di rileggere nella lezione LXXXIII le mie riflessioni sulla differenza fra l'i-

dea astratta e l'idea generale, e nella lezione LXXXVI la soluzione di questa quistione: *Le idee universali possono aver esistenza nello spirito senza il giudizio?* Wolfio ha chiamato questa forza, forza analitica: *Acumen pervidendi abstracta in concretis.*

Locke pretende che gli assiomi matematici sono inutili per due ragioni: 1.^o Perchè molte proposizioni particolari sono note prima della conoseenza di questi assiomi; 2.^o perchè gli assiomi non servono di prova di queste proposizioni particolari, e non conducono a conoscenze prima ignote. Io ho confutato, in un modo senza replica, nel mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza, lib. 1, cap. 2., questa dottrina di Locke. Ho fatto vedere, che gli assiomi generali hanno una maggiore estensione delle verità particolari: che essi possono servire di premesse nel raziocinio che classifica. Più ho provato, che in virtù di questi principii generali si possono legittimamente dedurre illazioni generali. Ho eziandio provato, che gli assiomi matematici sull'eguaglianza delle quantità sono i fondamenti della teorica algebrica delle equazioni. Locke non aveva dunque veduto l'importanza di questa forza analitica di tirare l'universale dal particolare, la cui varietà distingue l'idiota dall'uomo della scienza, ed innalza un uomo di scienza su di un altro.

La falsità della dottrina di Locke può rilevarsi da ciò che abbiamo detto sull'utilità delle idee generali e delle proposizioni identiche, o dall'ufficio del raziocinio che classifica, delle quali cose abbiamo trattato nella logica.

LEZIONE XCVI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Le facoltà meditative si mostrano dunque disuguali negli uomini 1.^o per la diversa facilità di operare non

ostante gli ostacoli che si oppongono alle loro operazioni; 2.° per la diversa lunghezza delle meditazioni, che sono capaci di sostenere; 3.° per la diversa capacità di meditare su più cose nello stesso tempo; 4.° perchè alcuni sono capaci di meditare su di qualunque oggetto, mentre altri non sono capaci di meditare se non che su di alcuni oggetti particolari; 5.° perchè alcuni sono distratti dall'oggetto a cui sogliono rivolgere il loro pensiero, e non sono capaci di prestare la loro attenzione alle cose presenti che non sono analoghe all'oggetto da cui son occupati; laddove altri hanno sempre l'animo presente a se stesso; 6.° per la diversa capacità di tirare l'universale dal particolare.

Ma tutti questi diversi gradi delle nostre facoltà meditative sono essi naturali, oppure acquistati? La sorprendente varietà che si osserva negli spiriti umani è essa stabilita originariamente nella loro creazione, o è ella un effetto dell'educazione e dell'esercizio? Questa questione, che Elvezio tratta a lungo tanto nell'opera *dello spirito* che in quella dell'*uomo*, non è inutile: poichè se la disuguaglianza degli spiriti umani fosse un effetto della sola educazione, come pretende Elvezio, allora gli educatori potrebbero proporsi di fare quello che vogliono de' loro allievi; ma si deve dire il contrario, se questa disuguaglianza viene dalla natura. L'abate Genovesi ripone fra le cagioni degli errori site nell'animo: « Il fare certi studi ed impiegarsi a certi mestieri, dove il genio non ci attrae per niente, perchè è cagione che riusciamo male e guastiamo tutto. E qui (egli dice) peccano spesso i nostri direttori, i quali non avendo mente alla natura e indole de' loro allievi, di tutti vogliono far tutto; e come dicono, di una gramigna fare un'asta. È un error grossolano il supporre che tutti nascano d'una medesima forza d'ingegno, quando ognuno vède che non tutti nascono di un medesimo volto di fisionomia. Gli educatori de' ragazzi da niun errore dovrebbero es-

sere più lontani, quanto è quello di credere che la natura generi perfetti simili (1).

Esaminiamo dunque brevemente questa quistione: La nostra vita intellettuale, come abbiamo altrove osservato, incomincia dalle sensazioni. Ora le sensazioni sono varie in tutti gli uomini. Le sensazioni sono relative all'organizzazione del corpo ed a quella de' diversi organi sensori. Ora, le differenze che noi osserviamo nella organizzazione de' corpi umani, ci presentano tante diverse fisionomie, quanti sono gl' individui dell' umana natura. Da questa diversa organizzazione de' corpi e de' sensi risulta una sorprendente diversità nelle sensazioni degli uomini.

Le sensazioni sebbene suppongano l'impressione degli oggetti esterni sui nostri sensi, pure non sono queste impressioni: esse sono nell'animo, e sono modificazioni di questa spirituale sostanza; noi abbiamo perciò ammesso nell'animo la potenza passiva che abbiamo chiamato *sensibilità*. Ora si domanda: *la diversità delle sensazioni deriva solamente dalla diversa organizzazione de' sensi, oppure deriva eziandio dalla diversa sensibilità dell'anima?* Noi non possiamo decidere questa quistione. Nondimeno considerando che l'anima è una forza unica, come abbiamo provato nella prima parte, sembra potersi dire che se la disuguaglianza dell'intelligenza viene dalla natura, e perciò soppone la disuguaglianza di questa forza, anche nella diversità delle sensazioni influisce l'anima. Comunque la cosa sia, la diversità delle sensazioni ne' diversi uomini è un fatto incontrastabile.

Ma se la diversità delle sensazioni degli uomini può derivare dalla differente costituzione de' sensi, la diversità dell'intelletto non può certamente da ciò derivare; e bisogna ammettere una differenza originaria nelle facoltà meditative, che costituiscono l'intelletto degli uomini, op-

(1) *Logica italiana, lib. I, § XX del cap. 2.*

pure far derivare questa diversità dalla educazione e dall'esercizio.

Per esaminare se sia probabile la seconda ipotesi, vediamo se essa spiega i fatti intellettuali relativi all'oggetto che ci occupa.

Ascoltiamo Elvezio: « Io approvo che non si possa sulle prime considerare la grande disuguaglianza di spirito degli uomini, senza ammettere fra gli spiriti la stessa differenza che fra i corpi, de' quali gli uni sono deboli e delicati, mentre gli altri sono forti e robusti. Chi potrebbe, dirassi, a questo riguardo produrre differenze nella maniera uniforme in cui la natura opera?

« Questo ragionamento, egli è vero, non è fondato che su di un'analogia. Esso è assai simile a quello degli astronomi, i quali concludono essere il globo della luna abitato, perchè è composto di una materia presso a poco simile a quella della terra.

« Per quanto sia debole in sè stesso questo ragionamento, esso intanto deve comparir dimostrativo: perchè finalmente, dirassi, a qual causa attribuire la grande disuguaglianza di spirito che si osserva fra uomini i quali sembrano avere avuto la stessa educazione?

« Se per *educazione* s'intende semplicemente quella che si riceve negli stessi luoghi e dagli stessi maestri, in questo senso l'educazione è la stessa per una infinità di uomini.

« Ma se si dà a questo vocabolo un significato più vero e più esteso, e che vi si comprenda generalmente tutto ciò che serve alla nostra istruzione, allora io dico che nessuno riceve la stessa educazione; perchè ciascuno ha, se io oso dirlo, per precettori e la forza del governo sotto il quale egli vive, ed i suoi amici, e le sue amanti, e le persone da cui egli è circondato, e le sue letture, e finalmente il caso, cioè un' infinità di avvenimenti, di cui la nostra ignoranza non ci permette di osservare la catena e le cause. Ora, questo caso ha una parte maggiore di quella

che si pensa alla nostra educazione. Il caso è quello che ponendo certi oggetti sotto i nostri occhi, ci fa nascere, in conseguenza, le idee le più felici; e ci conduce alcune volte alle più grandi scoperte. Il caso fu quello che, per darne alcuni esempi, condusse Galileo ne' giardini di Firenze, allorchè i giardinieri innalzavano l'acqua nelle trombe: esso fu che ispirò questi giardinieri, i quali non potevano innalzar l'acqua al di là di trentadue piedi, di domandar la causa di questo fenomeno a Galileo, e di punger così con questa quistione lo spirito e la vanità di questo filosofo: la sua vanità, posta in azione da questo colpo casuale, fu in seguito ciò che obbligò questo filosofo a fare di questo soggetto naturale l'oggetto delle sue meditazioni, finchè finalmente, per la scoperta del principio del peso dell'aria, egli trovò la soluzione di questo problema.

« In un momento, in cui l'anima tranquilla di Newton non era occupata da alcun affare, nè agitata da alcuna passione, il caso fu quello che conducendolo in un viale di meli, distaccò alcuni frutti da' loro rami, e diede a questo filosofo la prima idea del suo sistema: egli partì realmente da questo fatto per esaminare se la luna non gravitava verso la terra collastessa forza con cui i corpi cadono sulla sua superficie. Al caso dunque i gran genii hanno dovuto sovente le idee le più felici. Quante persone di spirito restano confuse fra la folla degli uomini mediocri per mancanza o di una certa tranquillità di animo, o dell'incontro di un giardiniere, o della caduta di un melo!

« Io sento che non si può sulle prime, senza qualche pena, attribuire grandi effetti a cause tanto lontane e tanto piccole in apparenza. Intanto l'esperienza c'insegna, che nel fisico come nel morale i più grandi avvenimenti sono sovente l'effetto di cause impercettibili. Chi dubita che Alessandro non abbia dovuto, in parte, la conquista della Persia all'istitutore della falange macedone? Che il canto di Achille, animando questo principe

del furor della gloria, non abbia avuto parte alla distruzione dell' impero di Dario, come Quinto Curzio alle vittorie di Carlo XII? Che i pianti di Veturia non abbiano disarmato Coriolano, non abbiano consolidato la potenza di Roma vicina a soccombere sotto gli sforzi de' Volsci, non abbiano cagionato quel lungo incantamento di vittorie, che cambiarono la faccia del mondo, e che in conseguenza non debba l' Europa la sua presente situazione alle lagrime di questa Veturia? (1). »

La serie de' fatti allegati non prova ciò che Elvezio intende di provare. Questo filosofo confonde la causa occasionale colla causa efficiente. Convengo, che avvenimenti non preveduti possono somministrare allo spirito l' occasione di meditare su di un dato oggetto; ma è lo spirito stesso il principio efficiente delle conoscenze, che sono il risultamento delle sue meditazioni; e molte volte i più grandi ingegni con lunghe meditazioni non giungono a conoscere la verità. I giardinieri di Firenze avevano osservato che l' acqua non s' innalza nelle trombe vuote al di là di 52 piedi, ma nè conobbero la causa di questo fenomeno, nè la cercarono. Galileo osservò gli effetti delle trombe vuote, ed essendosi assicurato che l' acqua non s' innalza che a 52 piedi, e che al di là il tubo rimane vuoto, concluse che non si aveva conosciuto la vera causa di questo fenomeno. Toricelli la cercò, ed a lui si deve la prima esperienza del tubo rovesciato, nel quale il mercurio si sostiene all' altezza di 27 pollici e mezzo. Egli paragonò questa colonna con una colonna di acqua della stessa base e di 52 piedi di altezza: esse si trovarono esattamente dello stesso peso; egli congetturò, che queste colonne non potevano essere sostenute, se non perchè ciascuna di esse era in equilibrio con una colonna di aria. Pascal in seguito pensò che se l' aria è pesante, la sua pressione deve farsi come quella de' liquori che essa deve diminuire

(1) *De l'Esprit, discours III, chap. premier.*

o aumentare secondo l'altezza dell'atmosfera, e che per conseguenza le colonne sospese nel tubo di Torricelli sarebbero più o meno lunghe secondo l'altezza più o meno grande del luogo ove l'esperienza sarebbe fatta: si fece l'esperienza in Auvergne su di un monte molto alto, e l'avvenimento confermò il ragionamento di Pascal.

Dalla storia di questa importante scoperta della pressione dell'aria si deduce, che sebbene l'incontro de' giardinieri di Firenze con Galileo fu l'occasione di questa scoperta, la penetrazione dello spirito di Torricelli e di Pascal fu la causa efficiente che la produsse; e che la questione sarebbe rimasta senza soluzione, se fosse stata proposta ad uomini incapaci di risolverla.

Similmente, acciò la caduta del melo fosse l'occasione del sistema della gravitazione universale, si richiedeva il genio di Newton. Questo grande uomo ravvisò nel fatto particolare della caduta del melo il fatto generale della gravitazione universale. Come confondere l'occasione delle scoperte colla forza dello spirito che le produce?

Lo stesso deve dirsi degli esempi di Alessandro il Grande e di Carlo XII. Il canto di Achille e la lettura di Quinto Curzio sull'anima di altri principi sarebbero stati un seme caduto in un terreno incapace di fecondarlo. È poi molto male a proposito recato l'esempio della falange macedone. Chi non sa che l'esito di una battaglia dipende non dal solo generale, che comanda, ma eziandio dall'esercito a cui comanda?

Il pianto di Veturia non avrebbe disarmato un cuore duro alle affezioni ed a' doveri filiali, come ha disarmato Coriolano.

Il caso dunque di cui parla Elvezio non può influire nella scoperta della verità, che come causa occasionale, non già come causa efficiente.

Non può negarsi che l'educazione, presa nel senso esteso in cui la prende Elvezio, non influisca nel progresso dello spirito umano, ma da questa influenza non può de-

dursi che la causa della disuguaglianza degli spiriti umani sia unicamente l'educazione. Un maestro incomincia le sue lezioni di geometria a discepoli che tutti ignorano ugualmente questa scienza: alcuni di essi intendono subito, altri con istento, altri niente affatto; che cosa influisce in ciò il governo, in che cosa influiscono gli uomini idioti che sono intorno a questi discepoli?

Elvezio intanto si sforza di provare la sua ipotesi direttamente coll'analisi delle facoltà dello spirito. È utile seguirlo: ciò ci porgerà l'opportuna occasione di fare importanti osservazioni sulle nostre facoltà intellettuali.

Egli incomincia dall'osservare, che la perfezione più o meno grande degli organi de'sensi in nulla influisce sulla giustezza dello spirito, se gli uomini, qualunque impressione ricevano dagli stessi oggetti, debbono nondimeno percepir sempre gli stessi rapporti fra gli oggetti: « Ora, per provare che ei li percepiscono (così l'autore citato) io scelgo il senso della vista per esempio, come quello a cui noi dobbiamo il più gran numero delle nostre idee. Ma io dico, che ad occhi differenti, se gli stessi oggetti sembrano più o meno grandi o piccioli, brillanti od oscuri, se la testa, per esempio, è agli occhi del tal uomo più piccola, la neve meno bianca, e l'ebano meno nero che agli occhi del tal altro, questi due uomini percepiranno nondimeno sempre gli stessi rapporti fra tutti gli oggetti: la testa sembrerà sempre, in conseguenza, a' loro occhi più grande del piede, la neve il più bianco di tutti i corpi, e l'ebano il più nero di tutti i legni. Ora, come la giustezza di spirito consiste nella vista netta de' veri rapporti che gli oggetti hanno fra di essi, e che ripetendo sugli altri sensi ciò che io ho detto su quello della vista, si arriverà sempre allo stesso risultamento, io ne concludo, che la più o meno grande perfezione dell'organizzazione tanto esteriore, che interiore, non può nulla influire sulla giustezza de' nostri giudizi (1). »

(1) *Ibidem*, cap. 2.

Io ho provato, nella prima parte di questa psicologia, la distinzione fra l'intelletto e la sensibilità. La facoltà di conoscere i rapporti fra le cose sensibili appartiene all'intelletto, e non alla sensibilità. La diversa organizzazione de' sensi essendo cagione di una varietà di sensazioni negli uomini, non impedisce che tutti gli uomini possano ritrovare gli stessi rapporti fra le loro sensazioni; ma da ciò non segue, che tutti gli uomini debbano percepir tutti i rapporti fra le cose sensibili che possono percepirsi. Tutti gli uomini hanno, ne' fenomeni della natura materiale, i termini de' rapporti, ma non tutti gli uomini sono capaci di trovare i rapporti. Ciò dipende dalla diversa disposizione dello spirito e dalla diversa forza sintetica di cui lo spirito è dotato. Il libro della natura è dato da' sensi a tutti gli uomini, ma non tutti sanno leggerlo ed interpretarlo. Ogni uomo, per cagion di esempio, prendendo un pezzo di piombo nella mano sente incessantemente il suo peso: ogni uomo vede molti corpi che, non essendo sostenuti, cadono; ma ci vuole un Galileo per ritrovare in questi fatti ordinari, che colpiscono i nostri sensi, la teoria della discesa de' gravi. Ogni uomo avrebbe potuto osservare la varietà de' colori del prisma, ma senza un Newton la dottrina ottica dei colori non avrebbe avuto esistenza.

Io convengo dunque con Elvezio, che non si deve trovare nella diversa organizzazione de' sensi la causa della disuguaglianza che si osserva negli spiriti umani; ma dico, che essendo questa disuguaglianza un fatto che dalla sensibilità sola non può dedursi, segue che vi sono nello spirito altre facoltà diverse dalla sensibilità, e che dalla disuguaglianza originaria di queste facoltà, modificate in seguito dalla educazione, deriva la sorprendente varietà che si osserva giornalmente negli spiriti umani.

Elvezio passa nel capitolo seguente a parlare dell'estensione della memoria, e vi fa molte importanti osservazioni.

« La memoria è il magazzino ove si depongono le sensazioni, i fatti e le idee, le cui diverse combinazioni formano ciò che si appella *spirito*. Le sensazioni, i fatti e le idee debbono dunque riguardarsi come la materia prima dello spirito. Ora, più il magazzino della memoria è spazioso, più esso contiene di questa materia prima, e più si dirà e maggiore l'attitudine allo spirito. »

Il filosofo citato osserva in primo luogo, che la memoria è quasi interamente fattizia, e che la sua estensione dipende: 1.^o dall'uso giornaliero che se ne fa; 2.^o dall'attenzione con cui si considerano gli oggetti che nella memoria si vogliono imprimere, e che veduti senza attenzione si obblierebbero facilmente: 3.^o dall'ordine con cui si ordinano le proprie idee.

In secondo luogo egli osserva, che supponendo essere la disuguale estensione di memoria, che si osserva, negli uomini, l'opera della natura, essa non potrebbe nulla influire sull'estensione del loro spirito: 1.^o perchè uno spirito grande non suppone una memoria grande; 2.^o perchè ogni uomo è dotato di una memoria sufficiente per innalzarsi al più alto grado di spirito.

Bisogna osservare, che se la perfetta ignoranza fa la perfetta imbecillità, l'uomo di spirito non sembra alcune volte mancar di memoria, se non perchè si dà a questo vocabolo di *memoria* troppo poco di estensione, e che se ne restringe il significato alla sola rimembranza de' nomi, delle date, de' luoghi e delle persone, per le quali cose le persone di spirito sono senza curiosità, e sovente si trovano senza memoria: ma comprendendo nel significato di questo vocabolo la rimembranza o delle idee, o delle immagini, o de' ragionamenti, alcuno di essi non ne è privato; dal che risulta che non vi è spirito senza memoria. Fatta questa osservazione, bisogna sapere qual estensione di memoria suppone lo spirito grande. Se si gettò lo sguardo su di Locke, e si suppone che, rischiarato da un'idea felice, o dalla lettura di Aristotile, di Gassendo o di

Montaigne, questo filosofo abbia osservato ne' sensi l'origine comune di tutte le nostre idee, si sentirà che per dedurre tutto il suo sistema da questa prima idea, gli bisognava minor estensione nella memoria, che ostinazione nella meditazione; che la memoria la meno estesa bastava per contenere tutti gli oggetti, dalla comparazione de' quali doveva risultare la certezza de' suoi principii, per isviluppargliene l'incatenamento, e fargli, per conseguenza, ottenere il titolo di grande spirito.

« Io aggiungerò eziandio, che l'estrema estensione dello spirito è estremamente esclusiva dell'estrema estensione della memoria. Se l'ignoranza fa languire lo spirito per mancanza di nutrimento, la vasta erudizione per una sovrabbondanza di alimento lo ha sovente soffogato.

Se lo spirito non è che un insieme d'idee nuove, e se ogni idea nuova non è che un rapporto di nuovo osservato fra certi oggetti, colui che vuol distinguersi pel suo spirito, deve necessariamente impiegare la più gran parte del suo tempo all'osservazione de' rapporti diversi che gli oggetti hanno fra di essi, e non consumarne che la minor parte a collocare fatti od idee nella sua memoria. Al contrario, colui che vuole sorpassare gli altri in estensione di memoria deve, senza perdere il suo tempo a meditare ed a comparare gli oggetti fra di essi, impiegare i giorni intieri a riporre incessantemente nel magazzino della sua memoria nuovi oggetti. Ora, per un uso sì differente del loro tempo è evidente, che il primo di questi due uomini deve essere in memoria tanto inferiore al secondo, per quanto gli sarà superiore in ispirito: verità che verisimilmente aveva osservata Cartesio, allorchè egli disse, che per perfezionare il proprio spirito bisogna meno apprendere che meditare. Dal che io concludo, che non solamente lo spirito molto grande non suppone la memoria molto grande, ma che l'estrema estensione dell'uno è sempre esclusiva dell'estrema estensione dell'altra.

« Ogni uomo è abbastanza favorito dalla natura, se il

magazzino della sua memoria è capace di contenere un certo numero d'idee o di fatti che, comparandoli incessantemente fra di essi, possa sempre osservarvi qualche nuovo rapporto, sempre accrescere il numero delle sue idee, e dare sempre per conseguenza maggiore estensione al suo spirito. Ora, se trenta o quaranta oggetti, come lo dimostra la geometria, possono paragonarsi fra di essi di tante maniere, che nel corso di una lunga vita nessuno può osservarne tutti i rapporti, nè dedurne tutte le idee possibili, e se fra gli uomini che io chiamo bene organizzati non ve ne è alcuno, il quale non possa contenere nella sua memoria non solamente tutti i vocaboli di una lingua, ma eziandio una infinità di date, di fatti, di nomi, di luoghi e di persone, e finalmente un numero di oggetti molto più considerabile di quello di sei o sette mila, io ne concluderò arditamente, che ogni uomo bene organizzato è dotato di una capacità di memoria molto superiore a quella, di cui egli può far uso per l'accrescimento delle sue idee, e che una maggiore estensione di memoria non darebbe maggiore estensione al suo spirito; e che così, lungi di riguardare la disuguaglianza di memoria degli uomini come la causa della disuguaglianza del loro spirito, questa ultima disuguaglianza è unicamente l'effetto o dell'attenzione più o meno grande con cui osservano i rapporti degli oggetti fra di essi, o della cattiva scelta degli oggetti di cui caricano le loro memorie. Vi sono in effetto oggetti sterili, e tali che, come le date, i nomi di luoghi, delle persone, o altri simili, tengono un gran posto nella memoria, senza poter produrre nè idea nuova, nè idea importante. »

È vero che la memoria si perfeziona coll'esercizio: è ugualmente vero che essa dipende dall'attenzione, ed è pur vero che l'ordine facilita i suoi atti. Tutto ciò s'intende da ciò che abbiamo detto nelle antecedenti lezioni, e da ciò che diremo in seguito. Ma da questi fatti non può concludersi, che la natura abbia dotato tutti gli uomini di ugual grado di memoria.

È vero che la natura ha dotato tutti gli uomini di un grado di memoria, sufficiente alla soddisfazione de' loro bisogni, ma da ciò non segue che li abbia dotati di quel grado di memoria che si richiede per un grande spirito.

Il vocabolo *memoria* non è sempre impiegato precisamente nello stesso senso; ma esso alcune volte è impiegato a denotare il richiamo involontario delle idee acquistate, altre volte il richiamo volontario. Le idee che compongono il tesoro delle nostre conoscenze, sono richiamate di tempo in tempo al nostro pensiero e ciò di due maniere differenti. Alcune volte esse si offrono a noi spontaneamente, e senza che noi ci avessimo proposto di richiamarle. Alcune volte al contrario interviene in questo richiamo la nostra volontà ed una specie di sforzo dalla nostra parte; quindi dobbiamo distinguere due specie di memoria, cioè la *memoria fortuita* o *passiva* e la *memoria volontaria*. La memoria volontaria consiste nel potere che ha lo spirito di richiamare col suo volere una data idea. Questo richiamo ha luogo, quando all'idea, ossia al sentimento di un certo volere si associa l'idea che si vuol richiamare. L'idea che si vuol richiamare può essere o associata immediatamente all'idea di questo volere, o associata mediatamente; cioè associata ad una idea, che è la seconda, o la terza, o la quarta, ec., in ordine a quella che è associata immediatamente all'idea di un certo volere. Una distribuzione metodica delle nostre idee e delle nostre conoscenze le divide in diverse serie, ciascuna delle quali ha un primo termine, il quale è legato immediatamente coll'idea di volere questa data serie di pensieri. Quando si vuol richiamare un qualche pensiero, se questo volere rimane inefficace, si ha in tal caso il volere il richiamo di una certa serie di pensieri, nella quale si trova il pensiero che si vuol richiamare, e che nel momento non si può richiamare: lo spirito ha in tal caso il potere di richiamare il pensiero di cui parliamo con un breve lavoro, perchè egli

non è nella necessità di scorrere le diverse serie, ma si dirige tutto sulla serie, dove è stato collocato il pensiero che si vuol richiamare: ma quando la distribuzione metodica manca, tutti i termini delle diverse serie essendosi posti alla rinfusa, la ricerca dello spirito si fa a caso, ed egli corre pericolo d'impiegar molto travaglio pel richiamo che vuole. Supponiamo, per cagion di esempio, che nello studio della geometria piana io abbia disposto senza ordine le definizioni delle figure geometriche; che dopo la definizione generale del triangolo rettilineo io avessi posto quella del circolo, del pentagono regolare, del quadrato, del parallelogrammo, del triangolo equilatero, del rettangolo, del triangolo isoscele, dell'esagono regolare e del triangolo scaleno. Se io vorrò richiamare l'idea del triangolo scaleno, e questo mio volere sarà inefficace, in tal caso esso sarà seguito dal volere il richiamo della serie intera, che comincia dal triangolo rettilineo in generale; lo spirito perciò troverà l'idea che cerca nel decimo termine della serie, che egli è obbligato di richiamare.

Supponiamo al contrario, che io segua un ordine logico delle rapportate idee geometriche, in tal caso alla definizione del triangolo rettilineo in generale farò seguire quella del triangolo equilatero, poi quella del triangolo isoscele, e finalmente quella del triangolo scaleno. Lo spirito dunque, in questo caso, troverà l'idea che cerca nel quarto termine della serie, laddove nel primo caso la trova nel decimo termine. Una distribuzione dunque metodica delle nostre idee facilita la memoria volontaria. La memoria è manifestamente il principale fondamento de' nostri progressi intellettuali; e senza il suo soccorso l'esperienza e la meditazione le più estese ci diverrebbero inutili.

La memoria può essere più o meno perfetta in differenti individui per molte ragioni. Primieramente per la facilità più o meno grande con cui noi depositiamo nella nostra memoria la conoscenze che acquistiamo. In secondo

luogo, per le permanenza o per la durata di questo acquisto. In terzo luogo, per la prontezza con cui l'individuo sa farne uso nelle occasioni particolari. Noi vediamo nascere da ciò tre qualità, le quali costituiscono ciò che può chiamarsi una *buona memoria*. Essa deve essere in primo luogo facile per apprendere, in secondo luogo tenace, ed in terzo luogo finalmente pronta al richiamo.

Ma, fa d'uopo distinguere la *bontà* della memoria dalla sua *grandezza*. La grandezza della memoria si attribuisce a colui che ha la felicità di riprodurre e di riconoscere molti pensieri diversi, oppure un pensiero complesso di una lunghezza notabile. Abbiamo esempi di una grandezza prodigiosa di memoria: Bonnet racconta di sè medesimo di aver composto e ritenuto a memoria l'introduzione ed i primi quarantacinque paragrafi del suo saggio analitico sulle facoltà dell'anima; e Wallis estraeva di notte all'oscuro, facendo tutti i calcoli a memoria, la radice quadrata di un numero di cinquantadue cifre.

Premesse tutte queste osservazioni sulla memoria, mi pare che l'argomento tratto dalla memoria, che si osserva in ciascun uomo, per provare essere la memoria uguale in tutti gli uomini, non sia di alcun valore. Non vi è alcun uomo, dicesi, che non abbia una memoria sufficiente ad apprendere la propria lingua, e che non abbia appreso a riconoscere una gran moltitudine di oggetti famigliari. Tutti gli uomini in oltre hanno acquistato una conoscenza sufficiente delle leggi della natura e del corso ordinario delle cose della vita, per poter dirigere, convenientemente a' loro bisogni, la propria condotta.

I fatti allegati sono incontrastabili, ma essi non conducono legittimamente a concludere, che il grado di memoria è naturalmente uguale in tutti gli uomini. La memoria con cui si apprende la propria lingua è una memoria fortuita, non volontaria: i fanciulli l'apprendono, senza proporsi di apprenderla: l'uso della propria lingua è giornaliero; ora, come paragonare l'apprendimen-

to della propria lingua con quello di una lingua straniera, che l' uomo di studio si propone di conoscere? Se la bontà della memoria si valuta dalla facilità più o meno grande colla quale si mandano a memoria le idee e le conoscenze, che si vogliono ricordare, e se questa facilità dipende dal minore o maggior numero degli atti di attenzione, necessari a potersene ricordare, si può egli dire che un uomo, il quale ogni giorno, ed anche più volte in un giorno, ripete questi atti su di alcuni vocaboli e su di alcune espressioni della propria lingua, e che li ripete eziandio senza proponimento di ripeterli, abbia perciò la stessa memoria facile per apprendere una lingua, che ha un uomo di studio, il quale, per cagion di esempio, impiega per un anno un' ora in ogni giorno a studiare una lingua straniera, e che dopo averla studiata, l' abbandona nella memoria, per farne uso nelle circostanze? Per potersi paragonare i gradi di memoria in questi due uomini e conoscere la loro uguaglianza, sarebbe necessario che il numero degli atti per apprendere, per cagion di esempio, in quanta vocaboli e cinquanta frasi nella propria lingua, fosse uguale al numero degli atti necessario all' uomo di studio, per apprendere cinquanta vocaboli e cinquanta frasi della lingua straniera che egli vuole imparare. Un tal paragone non può eseguirsi, e perciò il fatto allegato non prova cosa alcuna. Ogni uomo è dotato delle facoltà dello spirito necessarie alla soddisfazione de' suoi bisogni, ed all' adempimento del fine a cui è destinato; ma non tutti gli uomini hanno la particolar destinazione ad essere scienziati, e l' esperienza prova che molto pochi lo sono.

Ogni uomo vede ne' nostri climi, che il sole nasce e tramonta nello spazio di ore ventiquattro, che i giorni sono disuguali alle notti, all' insuori del tempo degli equinozi, che partendo dal solstizio d' inverno sino al solstizio d' estate i giorni vanno gradatamente crescendo; che

partendo dal solstizio di estate sino al solstizio d' inverno i giorni vanno gradatamente diminuendo; che le stagioni dell' anno sono quattro; che all' inverno segue la primavera, alla primavera l' estate, all' estate l' autunno, ed all' autunno l' inverno.

Ma, domando, la facilità della memoria e la tenacità di essa in tali cose può paragonarsi con quella, con cui un uomo apprende i teoremi e le dimostrazioni delle proprietà della parabola, dell' ellissi, dell' iperbole e di altre curve? Queste conoscenze scientifiche si ripetono forse giornalmente in tutto il tempo della vita? Sono esse forse legate costantemente a' nostri bisogni ed alla nostra condotta giornaliera? Ma, replica Elvezio, la molta estensione di spirito è esclusiva della molta estensione di memoria. Io ne convengo, ma è incontrastabile che un' estensione non comune di memoria è necessaria al progresso della scienza. Io rigetto come inutili e sterili tante minute ricerche degli eruditi. Che cosa importa, per cagion di esempio, alla scienza il sapere la patria di Omero? Ma rigettando questa frivola erudizione, la quale invece di giovare alle forze dello spirito le opprime, non posso non ammettere, che vi sono studi di memoria, che preparano importanti materiali al filosofo: tali sono le lingue, tale è la storia tanto del genere umano che della natura.

Finalmente osservo, che vi sono scienze in cui l' uso di una certa buona memoria è indispensabile: tali sono le scienze matematiche. Per sentir la forza di una dimostrazione matematica bisogna ricordarsi di molte verità antecedentemente conosciute o dimostrate; e spesso per mancanza di una siffatta reminiscenza una dimostrazione matematica non s' intende: per tal ragione quelle dimostrazioni matematiche, nelle quali non sono citate e rese presenti allo spirito quelle verità, che la dimostrazione suppone, sono difficili ad intendersi, specialmente da' principianti in queste scienze. Le dimostrazioni matematiche

contengono spesso entimemi, ne' quali la premessa tacita è una verità antecedentemente dimostrata; se lo spirito non si ricorda subito di questa verità, egli impiega del tempo ad intender la dimostrazione coll' aiuto della citazione; e senza questo aiuto corre pericolo di non intenderla affatto.

LEZIONE XCVII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Dopo aver parlato della sensibilità e della memoria, Elvezio passa ad esaminare l'attenzione. Siccome le osservazioni che egli fa sull'attenzione, sono eziandio applicabili alla meditazione, le cui facoltà elementari sono l'analisi e la sintesi, così io ragionerò sulla disuguaglianza della forza meditativa negli uomini.

« Come l'attenzione più o meno grande è ciò che imprime più o meno profondamente gli oggetti nella memoria, che ne fa osservar meglio o peggio i rapporti, che forma la maggior parte de' nostri giudizi, veri o falsi; e che finalmente questa attenzione è ciò a cui noi dobbiamo quasi tutte le nostre idee, egli è, dirassi, evidente che la disuguale capacità di attenzione degli uomini è ciò da cui dipende la forza disuguale del loro spirito.

« In fatti, se il più debole grado di malattia, al quale non si darebbe il nome d'indisposizione, basta per rendere la maggior parte degli uomini incapaci di un'attenzione seguita, si deve senza dubbio, aggiungerassi, a malattie, per così dire, insensibili, e per conseguenza alla disuguaglianza di forza, che la natura dà a diversi uomini, principalmente attribuire l'incapacità totale di attenzione che si osserva nella maggior parte fra di essi

e la loro disuguale disposizione allo spirito; donde si concluderà, che lo spirito è puramente un dono della natura.

« Per quanto sembri verisimile questo ragionamento, esso intanto non è confermato dalla esperienza.

« Se si eccettuano le persone afflitte da malattie abituali, che costrette dal dolore di dirigere tutta la loro attenzione sul loro stato, non possono condurla sopra oggetti propri a poter perfezionare il loro spirito, nè per conseguenza essere comprese nel numero degli uomini che io chiamo bene organizzati, si vedrà che tutti gli altri uomini, eziandio coloro che deboli e delicati dovrebbero, conseguentemente al raziocinio precedente, aver meno spirito degli altri uomini ben costituiti, sembrano sovente, a questo riguardo, i più favoriti dalla natura.

« Nelle persone sane e robuste, che si applicano alle arti ed alle scienze, sembra che la forza del temperamento, dando loro un bisogno pressante di piacere, le distorni più sovente dallo studio e dalla meditazione, che la debolezza del temperamento per leggere, e frequenti indisposizioni non può distornare le persone delicate. Tutto ciò che si può assicurare, è che fra gli uomini animati presso a poco da un eguale amore per lo studio, il successo, sul quale si misura la forza dello spirito, sembra interamente dipendere e dalle distrazioni più o meno grandi cagionate dalla differenza dei gusti, delle fortune, degli stati, e dalla scelta più o meno felice de'soggetti che si trattano, dal metodo più o meno perfetto che si usa per comporre, dall'abitudine più o meno grande che si ha di meditare, da' libri che si leggono, dalle persone di gusto che si veggono, e finalmente dagli oggetti che il caso presenta giornalmente sotto i nostri occhi. Sembra che nel concorso degli accidenti necessari, per formare un uomo di spirito, la differente capacità di attenzione che potrebbe produrre la forza più o meno grande del temperamento, non sia di alcuna considerazione. La disugua-

glianza di spirito ancora cagionate dalla differente costituzione degli uomini è insensibile. Per mezzo di alcuna osservazione esatta non si ha ancora potuto sino al presente determinare la specie di temperamento la più propria a formare le persone di genio, e non si può ancora sapere quali degli uomini o grandi o piccioli, grassi o magri, biliosi o sanguigni hanno la maggiore attitudine allo spirito (1).

Elvezio riduce tutte le funzioni dello spirito a sensazioni: egli non trova alcuna ripugnanza a riguardare le funzioni dello spirito come modificazioni della materia; ed a non ammettere, in conseguenza, altra cosa nell' uomo che il solo corpo.

Da un' altra parte è evidente, ed Elvezio ne conviene, che le costituzioni de' corpi e de' sensi degli uomini diversi, sono eziandio diverse fra di esse; è evidente ugualmente che la diversa costituzione dei corpi e dei sensi negli uomini deve produrre, e produce in effetto sensazioni diverse. Ora, da tutte queste premesse può mai scendere l'uguaglianza naturale degli spiriti umani? Auzi l'uguaglianza di cui si parla non è in aperta contraddizione colle premesse enunciate? Se per educazione si intende con Elvezio l'unione delle cause esterne, che operano sull' uomo e modificano la sua natura, come pretendere che le cause medesime operando su corpi diversamente costituiti, vi producano nondimeno medesimi effetti? Se questa non è una palpabile contraddizione, qual altra lo sarà mai?

Elvezio insegna che la diversità delle sensazioni negli uomini non impedisce che tutti gli uomini percepiscano gli stessi rapporti fra le sensazioni, e che nella conoscenza di questi rapporti consiste lo spirito. Ciò è vero: ma è in contraddizione col sensualismo, che Elvezio insegna. Ciò è vero nella dottrina che distingue il senso dall' intel-

(1) *Discorso citato*, cap. IV.

letto, ma ciò non può sostenersi nella dottrina elveziana, che identifica l'intelletto col senso. *Ogni giudizio*, dice Elvezio, *non è che il racconto di due sensazioni, o attualmente provate, o conservate nella mia memoria*: ma, io rispondo, il racconto di due sensazioni diverse da due altre sensazioni è un racconto diverso di queste due ultime sensazioni: il primo giudizio è perciò diverso dal secondo; gli uomini dunque affetti da sensazioni diverse non possono, nell'ipotesi elveziana, pronunciare uno stesso giudizio su queste sensazioni. È veramente sorprendente che un filosofo non si accorga di questa evidente contraddizione.

Inoltre, Elvezio ripone nella differenza del fisico dell'uomo e dell'animale la causa dell'inferiorità dell'anima degli animali relativamente all'anima umana. Ora ciò supposto, non è una contraddizione il non porre ugualmente nella differenza del fisico degli uomini la causa dell'inferiorità dello spirito di un uomo relativamente ad un altro?

Le cause che concorrono a formare i grandi genii sono di due specie: alcune sono intrinseche ed originarie nella sostanza spirituale pensante, altre sono estrinseche, ed il complesso di queste può chiamarsi, in un senso esteso, educazione. Elvezio osserva l'influenza di queste solamente, e conclude che queste sole formano i grandi genii. Questo argomento è un sofisma simile a quello con cui dall'osservare, che nella generazione degli animali è necessaria la femmina, si concluderebbe che negli animali perfetti il maschio nulla influisce nella generazione.

Io convengo con Elvezio, che non si è potuto con un'osservazione esatta determinare la specie di temperamento la più propria a formare delle persone di genio, e che non può sapersi quali degli uomini grandi o piccioli, grassi o magri, biliosi o sanguigni hanno la maggiore attitudine allo spirito. La ragione di ciò è, che non ostante una certa influenza del fisico sul morale dell'uomo, la causa

della disuguaglianza dell'intelligenza non si può riporre, almeno unicamente, nel fisico dell'uomo; e che tutti gli sforzi per ispiegare il morale dell'uomo per mezzo del solo meccanismo del corpo, sono inutili e vani. Elvezio continua a ragionare nel modo seguente: « Tutti gli uomini, che io chiamo bene organizzati, sono capaci di attenzione, poichè tutti apprendono a leggere, apprendono la loro lingua, e possono concepire le prime proposizioni di Euclide. Ora, ogni uomo capace di concepire queste prime proposizioni, ha la potenza fisica di intenderle tutte: in fatti in geometria, come in tutte le altre scienze, la facilità più o meno grande, con cui si prende una verità, dipende dal numero più o meno grande delle proposizioni antecedenti, che per concepirla, bisogna aver presentate dalla memoria. Ora, se ogni uomo bene organizzato può collocare nella sua memoria un numero d'idee molto superiore a quello che esige la dimostrazione di qualche proposizione qual siasi di geometria, e se pel soccorso dell'ordine, e per la ripetizione frequente delle stesse idee, si può, come l'esperienza lo prova, rendersele abbastanza familiari ed abbastanza abitualmente presenti per richiamarsele senza pena, segue che ciascuno ha la potenza fisica di eseguire la dimostrazione di ogni verità geometrica, e che dopo essersi elevato da proposizioni in proposizioni, e da idee analoghe in idee analoghe, sino alla conoscenza, per esempio, di novantanove proposizioni, ogni uomo può concepire la centesima colla stessa facilità che la seconda, la quale è così distante dalla prima, quanto la centesima lo è dalla novantanovesima. »

In questo argomento si contengono più equivoci. Supponiamo una proposizione di geometria, la cui dimostrazione sia tanto lunga, quanto lo sono unite insieme le prime venti proposizioni del primo libro di Euclide, domando: 1.° Si apprenderebbe questa proposizione così facilmente, come si apprendono successivamente queste venti proposizioni? ognuno converrà meco, che non si appren-

derà colla stessa facilità: ciò supposto domando 2.^o quale è la ragione di questa differenza? con un poco di riflessione si vede, che l'apprendimento delle venti proposizioni può farsi in venti volte con interruzione, e che lo spirito, dopo aver appreso la prima, può riposarsi e dirigere il pensiero altrove; indi può passare all'apprendimento della seconda e riposarsi di nuovo, e così di seguito sino alla ventesima; ma quando la dimostrazione di un teorema è molto lunga, essa richiede una continuazione di meditazione così lunga, che gli spiriti i più abituati a meditare non sono capaci di eseguire. Questa lunghezza di dimostrazione, maggiore di quella che hanno le dimostrazioni delle quattro prime proposizioni di Euclide, rende a' principianti alquanto difficile la dimostrazione della quinta proposizione. Non tutti gli uomini sono capaci di continuare la loro meditazione per un tempo molto lungo. Il fatto che abbiamo recato nella lez. XCV di Wallise e di Clavio, prova abbastanza questa verità. Inoltre, la memoria non ha la stessa facilità a presentare allo spirito dieci, venti proposizioni antecedenti, che mille, e si è osservato che noi progrediamo nell'acquisto delle conoscenze, e ne dimentichiamo di quelle acquistate.

Nelle lezioni sul metodo, che si trovano nella seconda parte della logica, io ho fatto vedere la differenza fra il concepire la prova o la dimostrazione di un teorema, e lo scoprire un teorema od una verità ignota, partendo da ciò che ci è noto: ivi ho eziandio recato il primo problema, da cui Clairaut comincia i suoi elementi di algebra, e da cui parte, per far conoscere come l'algebra ha incominciato. Ora, questo esempio che ho recato, nella lezione LVII del volume secondo, fa conoscere che la risoluzione de' problemi algebrici per mezzo dell'equazioni suppone, come condizione indispensabile, l'*analisi logica* de' problemi medesimi. Questa analisi logica consiste in due cose: 1.^o nel formarsi un'idea esatta del problema, determinando le quantità note e le quantità ignote, ed i rapporti fra di

esso; 2.^o nel dedurre per mezzo del raziocinio, appoggiato sugli assiomi comuni dell' eguaglianza delle quantità, i mezzi di isolar l'incognita, e di conoscere, in conseguenza, i valori della stessa. I due celebri analisti Clairaut e Lacroix fanno incominciare l'algebra dalla teorica dell'equazioni, e questa dall'analisi logica preliminare di alcuni problemi particolari: « L'uso, dice d'Alembert, che fa l'analisi matematica dell'algebra, per trovare le quantità incognite per mezzo delle quantità note, è quello che distingue questa analisi dall'analisi logica, che in generale non è altra cosa, che l'arte di scoprire ciò che non si conosce per mezzo di ciò che si conosce. Ogni algebrista si serve dell'analisi logica, per cominciare a regolare il calcolo; ma nel tempo stesso il soccorso dell'algebra facilita l'applicazione di questa analisi alla soluzione de' problemi (1). »

L'analisi logica de' problemi particolari fece dunque pensare, secondo i valenti matematici che ho citato, all'algebra, come un mezzo che facilita la soluzione di tali problemi.

L'analisi logica di cui parliamo si eseguisce osservando l'universale nel particolare, o, per dir meglio, per mezzo di quella forza analitica e sintetica, con cui lo spirito si innalza dal particolare all'universale. In fatti questa analisi logica consiste nel ravvisare nelle diverse quantità particolari ignote la nozione generale di una incognita, e ne' dati particolari del problema, le relazioni fra l'incognita e le quantità note. Ma riportiamo di nuovo il problema stesso, e facciamo le dovute osservazioni. Il problema è il seguente: dividere una somma di 890 ducati a tre persone, in modo che la prima abbia 180 ducati dippiù della seconda, e la seconda 115 dippiù della terza. L'analisi logica di questo problema consiste: 1.^o nel vedere che ciascuna delle tre parti è un'incognita; 2.^o che queste tre incognite

(1) *D'Alembert, Saggio sugli elementi di filosofia, n. XII.*

si riducono ad una sola, poichè nota la prima parte, si rendono note le altre due; siccome note o la seconda o la terza, si rendono pure note le altre due; 3.^o nel dedurre da questa osservazione, che si può supporre come incognita qualunque delle tre parti; 4.^o e che si possono riguardar come note le relazioni delle altre due parti con quella da cui si parte. Ora, ciò è appunto un vedere l'universale nel particolare.

Seguiamo ad osservare, come Clairaut faccia derivare da questa analisi logica del problema enunciato l'analisi algebrica dello stesso: « La più piccola o la terza parte qual siasi, io l'esprimo con una sola lettera, la quale sarà, per esempio, X. La seconda sarà per conseguenza questa più 115, ciò che io scrivo così: $X + 115$, scegliendo il segno + che si pronuncia *più* per designare l'addizione delle due quantità fra le quali si colloca. Quanto alla prima parte o alla più grande, come essa sorpassa la seconda di 180, sarà espressa da $X + 115 + 180$.

« Aggiungendo queste tre parti si avrà $3 X + 115 + 115 + 180$, o riducendo $5 X + 410$.

« Ma questa somma delle tre parti deve eguagliare 890, ciò che si esprime così:

$5 X + 410 = 890$ impiegando il segno = che si pronuncia *uguale*, per esprimere l'eguaglianza di due quantità fra le quali si pone.

« La quistione per mezzo di questo calcolo, è dunque cambiata in un'altra, in cui si tratta di trovare una quantità, il cui triplo essendo unito a 410, faccia 890.

« Trovar la risoluzione di simili quistioni, è ciò che si appella risolvere una equazione. L'equazione in questo caso è $5 X + 410 = 890$: si chiama così, perchè essa indica l'eguaglianza di due quantità; risolvere questa equazione è trovare il valore dell'incognita X, per mezzo di questa condizione, che il suo triplo, più 410, faccia 890.

« Per risolvere questa equazione, ecco come l'algebrista

ragiona, e come egli scrive i suoi ragionamenti. L'equazione da risolversi $5X + 410 = 890$, m'insegna che bisogna aggiungere 410 a $5X$, per far la somma di 890; $5X$ dunque sono minori di 890 di 410, ciò che io scrivo così $5X = 890 - 410$, prendendo il carattere $-$ che si pronuncia *meno*, per far ricordare, che la quantità che esso precede deve esser tolta da quella che segue.

« Da questa nuova equazione $5X = 890 - 410$, si tira, togliendo in effetto 410 da 890, questa altra equazione, $5X = 480$.

« Ma se $5X$ vagliono 480 una X vale, in conseguenza, un terzo di 480, o 160, il che io scrivo così, $X = \frac{480}{5} = 160$, e la quistione è risolta; poichè basta di conoscere una delle parti per conoscere le altre. Se nel problema fosse stato necessario di risolvere una somma più o meno grande di quella che è stata impiegata, e che le differenze fossero state numeri differenti da quelli che sono stati impiegati, è evidente, che il problema si sarebbe risoluto della stessa maniera.

« La soluzione di un problema è composta di due parti; nella prima si nomina con una lettera come x o y , etc., la quantità incognita che si cerca, o una di quelle, che essendo conosciuta, determinerebbe le altre; si cerca in seguito di arrivare ad un'equazione ove l'incognita si trovasse, ciò che si fa esprimendo in due maniere differenti la stessa quantità.

« Nella seconda parte si tratta di sviluppare l'incognita nella equazione.

« La prima di queste due parti è difficile a ridurre in precetti chiari per i principianti; non si può loro farla ben sentire, se non che per mezzo degli esempi.

« Quanto alla seconda, essa si può molto facilmente spiegare per mezzo di regole generali (1). »

Questo testo mi offre l'occasione d'importanti osservazioni sull'oggetto che ci occupa.

(1) Clairaut, *éléments d'Algebre*, n. 1 a IX.

Primo. L'analisi logica di alcuni problemi particolari, ed il bisogno di esprimere con un linguaggio più semplice il risultamento di essa, ha fatto trovare, secondo Clairaut, il linguaggio algebrico ossia l'algebra.

Secondo. Sebbene oggi l'algebra è trovata, nondimeno, per risolvere per mezzo dell'algebra qualunque problema, l'analisi logica del problema medesimo deve sempre precedere l'espressione del problema nel linguaggio algebrico.

Terzo. Non è stato possibile di dare regole particolari per aversi, in un caso particolare, l'analisi logica di un problema; ma si sono stabilite regole precise, per risolvere alcune equazioni di certi gradi.

Perchè, io domando, non si sono determinate le regole particolari dell'analisi logica di cui parliamo? Perchè, rispondo, questa dipende dalla forza inventrice dello spirito, la quale essendo un dono del Creatore, l'arte non può crearla, ma la suppone, e può solamente dirigerla e perfezionarla. Date un problema a due uomini, che conoscono tutti e due l'algebra: uno lo risolve subito, l'altro non giunge a risolverlo, oppure lo risolve dopo molto stento e dopo molto tempo. Ciò prova, che la forza inventrice del primo è superiore a quella del secondo. Ma in che cosa consiste questa diversa forza inventrice? Essa consiste nella forza d'innalzarsi dal particolare all'universale; ne' diversi gradi di questa forza consiste la disuguaglianza della forza inventrice.

Clairaut ha fatto derivar l'algebra dal bisogno di risolvere alcuni problemi particolari, e di adoperare per risolverli un linguaggio più semplice del linguaggio ordinario. Ma io credo che l'algebra può farsi derivare dal proponimento di eseguire le stesse operazioni dell'aritmetica in un modo generalissimo. Lo spirito in due uomini, in tre uomini, cc., vede il due, il tre, numeri astratti: ma queste nozioni, sebbene universali ed applicabili a più cose diverse in particolare, pure sono (sotto un certo riguardo)

determinate: due son due, e non tre; ora, lo spirito salendo più alto, può pensare di esprimere un numero in generale, e così far denotare i numeri da' caratteri dell'alfabeto e pensare di eseguire le operazioni notè dell'aritmetica con questi caratteri generali.

L'aritmetica è una scienza, la quale insegna di ritrovare alcuni numeri ignoti, essendo dati alcuni altri numeri, e la relazione di questi coll'ignoto. Una tal relazione nelle quattro operazioni aritmetiche dell'addizione, della sottrazione, della moltiplicazione, della divisione, è una relazione di uguaglianza. Quindi il risultamento di ciascuna di queste operazioni aritmetiche può esprimersi con un rapporto di uguaglianza fra alcuni numeri. Così per l'addizione si dirà: $4 + 7 + 2 = 13$; per la sottrazione si dirà: $9 - 4 = 5$; per la moltiplicazione si dirà: $4 \times 5 = 20$; e per la divisione finalmente si dirà: $8 : 4 = 2$.

Ogni espressione aritmetica composta di termini o membri uguali si chiama *equazione*. Prima dell'operazione aritmetica il risultamento dell'operazione era incognita; quindi tutte le operazioni aritmetiche enunciate si riducono a trovare l'incognita di un membro dell'equazione, in cui l'altro membro è noto. Ora, se io voglio prima dell'operazione dare un nome a questa incognita, un tal nome potrà essere un nome vago e generale, il quale deve determinarsi per mezzo dell'operazione. Così per l'addizione io potrò dire: $4 + 7 + 2 = X$; e la mia operazione consiste in determinare in numeri questa incognita X ; lo stesso deve dirsi per la sottrazione: $9 - 4 = X$ denota che io debbo trovare per mezzo della sottrazione il valore dell'incognita. Tutte le quattro operazioni aritmetiche, di cui abbiamo parlato, si riducono dunque ad equazioni da sciogliersi; ora, se io denoto con X un numero incognito, l'analogia può subito condurmi a denotare con a , b , c , cc. de' numeri noti. Allora io esprimerò in un modo più generale l'equazione $4 + 7 + 2 = X$ dicendo: $a + b + c = X$; ed il linguaggio algebrico, e per conseguenza

l'algebra, è già trovata; ed io l'ho trovata nelle prime quattro operazioni dell'aritmetica.

Ciò mi dà l'occasione di meglio meditare sulle operazioni aritmetiche di cui ho parlato. Per assicurarmi dell'esattezza della sottrazione ho trovato che bisogna aggiungere alla differenza trovata il numero sottratto, e che da questa addizione deve risulturne il numero maggiore. Ciò vale quanto dire, che io debbo avere dall'equazione particolare $9 - 4 = X$, $9 = X + 4$. Ciò è lo stesso che dire che se in una equazione si trasporta da un membro nell'altro un termine negativo, e si rende nell'altro positivo, l'equazione o l'uguaglianza resta. Ma io cerco come posso stabilire, in modo generale, questa proprietà dell'equazione, che ritrovo nella equazione particolare $9 - 4 = X$.

Io medito sull'idea generale di equazione, e vedo che essa è l'espressione di due quantità uguali, o due espressioni di una stessa quantità; ora, se in un membro della equazione io ho un termine negativo, vedo bene che se aggiungo lo stesso termine come positivo a due membri, io non tolgo l'uguaglianza, o l'equazione; il che vale quanto dire, che se a quantità uguali aggiungo quantità uguali o la stessa quantità, i risultamenti di questa agguaglianza sono pure uguali; ma l'aggiungere in due membri di una equazione positivamente uno de' termini, che si trova in uno de' membri della stessa equazione negativamente, è lo stesso che trasportare il termine negativo da un membro nell'altro, cambiando il segno negativo in positivo; io deduco dunque generalmente, in forza dell'assioma: *se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, i risultamenti sono eziandio uguali*, che se in una equazione si trasporta da un membro della stessa un termine negativo nell'altro membro col segno positivo, o col segno +, l'uguaglianza resta.

Giunto qui io cerco di vedere, se viceversa posso dire, se $9 = X + 4$, sarà $9 - 4 = X$? e vedo che ciò può dirsi ricorrendo all'altro principio generale: *se da quantità*

uguali si tolgono quantità uguali, l'uguaglianza resta. Perciò se $9 = X + 4$, sarà $9 - 4 = X + 4 - 4$; ma $4 - 4 = 0$, dunque $9 - 4 = X$. Quindi concludo in un modo generale, che se un termine dell'equazione si trasporta da un membro nell'altro con segno contrario, l'uguaglianza resta.

$4 = \frac{X}{3}$ multiplico $\frac{X}{3}$ per 3 avrò X in un membro; ma perchè l'uguaglianza non sia distrutta, è necessario che moltiplichi anche 4 per 3, potrò dunque dire se $X = \frac{4}{3}$,

sarà $4 \cdot 3 = X$ e ciò in forza del principio generale: se si moltiplicano due quantità uguali per lo stesso numero, l'uguaglianza resta.

Similmente, se io ho $8 = 2 X$, dividendo per 2 il termine secondo avrò la sola incognita X; ma, per non distruggere l'uguaglianza, debbo pure dividere per 2 l'altro termine; e ciò in forza del principio generale: se si dividono due quantità uguali per lo stesso numero, l'uguaglianza resta; dirò dunque se $8 = 2 X$, sarà $X = 4$.

Se io ho $8. 4 = X - 2$, e che voglia determinare il valore di X, trasporterò il $- 2$ nell'altro membro, e farò $8. 4 + 2 = X$. Ciò fatto non mi resta altro da fare che una moltiplicazione ed un'addizione, per avere il valore di X. Quindi conosco, che in una equazione, ad oggetto di determinare il valore dell'incognita, fa d'uopo trasportare tutti i termini noti in un membro e lasciar sola l'incognita nell'altro membro.

Ciò che ho detto dell'algebra prova che alcune verità ignote per tanti secoli non erano lontane dalle verità le più volgari delle scienze, e che colla meditazione potevano dedursi da queste verità volgari. Io ho dedotto i principii della teoria dell'equazioni dalle prime operazioni dell'aritmetica. Ciò prova eziandio che avere alcune idee nello spirito non è lo stesso che compararle, e conoscerne le diverse relazioni.

Si è domandato (dice Montucla): « Ed è questa una quistione che si è fatto molto sovente, se gli antichi conoscevano l'algebra; io intendo qui per antichi i geometri del tempo di Euclide, di Archimede, di Apollonio. Alcune ragioni, che hanno fatto valere coloro che l'hanno pensato, nulla provano, e sicuramente l'algebra non era conosciuta allora.

« L'algebra fu nota ai Greci nel quarto secolo dopo l'era cristiana; è questo al più tardi il tempo in cui viveva il celebre *Diofante*, autore delle *quistioni aritmetiche*, di cui alcuni libri ci sono pervenuti (1). »

Gl' inventori sembrano al volgo degli uomini come tanti genii discesi dall'alto de' cieli: è certo, che essi si innalzano sulla turba de' mortali, per la forza meditatrice dell'intelletto e per la forte passione della verità; ma è certo eziandio che essi, nelle loro invenzioni, non possono sottrarsi alla legge comune degli spiriti umani, che è quella di passare gradatamente dal noto all'ignoto, per la similitudine o per la relazione fra l'uno e l'altro. Uno dei grandi segreti dell'invenzione consiste a prendere occasione dalle verità particolari, per esaminar quistioni universali, e giunger così a risultamenti generali: ciò può eseguirsi sulle nozioni le più ovvie. Ciò che ho detto dell'algebra prova eziandio, che i principii generali non sono inutili, come pretende erroneamente Locke; poichè io ho fatto vedere che i principii generali, o gli assiomi sull'egualianza delle quantità, sono mezzi analitici, che conducono a quei risultamenti generali che ci mostrano i mezzi d'isolar l'incognita, e di risolvere, in conseguenza, le equazioni. Io ho provato pure, che i principii generali possono servire ad un esatto ordinamento delle nostre conoscenze.

Questa doppia utilità de' principii generali non è stata ravvisata anche da filosofi di gran nome.

(1) Montucla, *histoire des mathématiques*, par. III, lib. III, n. IV.

DEL MODO DI PERFEZIONARE LE FACOLTÀ DELLO SPIRITO : E
PRIMAMENTE DEGLI EFFETTI DELLA RIPETIZIONE DI QUESTI
ATTI.

La facoltà meditativa, come abbiamo detto, si compone di due facoltà elementari, che sono la facoltà di analisi e la facoltà di sintesi. La facoltà meditativa si chiama eziandio *intelletto*.

Le osservazioni che ho fatto nelle antecedenti lezioni, provano che l'intelletto non è uguale in tutti gli uomini, e che questa disuguaglianza è originaria e naturale. Ma non può negarsi che l'educazione perfeziona l'intelletto: è la parabola de' diversi talenti, di cui parla il Vangelo. Ciò supposto, si cerca di conoscere quali sono i mezzi di perfezionare il nostro intelletto.

Il primo mezzo ha potuto travedersi da quanto abbiamo detto fin qui: esso consiste nell'esercizio delle facoltà meditative. Con questo esercizio noi acquistiamo la facilità di meditare, non ostante gli ostacoli che tendono a distrarcene: con esso acquistiamo la facilità di lunghe meditazioni: con esso acquistiamo la facilità di meditare su più cose insieme, e di aver l'impero sulla meditazione, in modo da poterla dirigere a nostro piacere: con esso finalmente acquistiamo la facilità di comparare gli oggetti in molti modi diversi, e di prendere occasione dalle conoscenze particolari di elevarci alle conoscenze universali. Ma quali sono gli stimoli, che eccitano la nostra volontà a fare intraprendere all'intelletto i penosi lavori della meditazione? quali regole debbono dirigere l'intelletto in siffatti lavori? Ecco i punti che mi propongo di esaminare.

Ma prima di tutto vediamo l'effetto che produce sul nostro spirito il frequente esercizio delle nostre facoltà.

Incominciamo dalla sensibilità. Le nostre sensazioni si

debbono riguardare sotto due aspetti: esse sono, in certe circostanze, alcuni determinati piaceri, o alcuni determinati dolori: esse inoltre sono sempre percezioni di oggetti esterni. L'esperienza c' insegna, che le sensazioni in quanto son piaceri o dolori, s'indeboliscono gradatamente, allorchè esse sono continuate durante un certo tempo, o frequentemente ripetute. Non si deve fare che una eccezione riguardo a' dolori, ed è pe' casi in cui la causa del dolore giunge a ledere o a distruggere l'organo.

Se noi passiamo da un clima caldo ad un clima freddo, il dolore del freddo ci sembrerà molto vivo; continuando nello stesso clima, il dolore del freddo si scemerà gradatamente. Lo stesso, riguardo al caldo piacevole o doloroso, avviene passando da un clima freddo ad un clima caldo. Gli odori si indeboliscono ancora gradatamente e finiscono col divenire insensibili: il mio sacchetto di fiori, diceva Montaigne, serve dapprima al mio naso; ma dopo che io me ne son servito per otto giorni, esso non serve più che al naso de' miei amici. I piaceri de' sapori s'indeboliscono più per la loro ripetizione, che per la loro continuità: per quanto grande sia il piacere che si prova mangiando un dato cibo, o bevendo una data bevanda, l'uso ripetuto di questa bevanda, ne scema gradatamente l'intensità, e giunge ancora sino a produrre disgusto. Certi rumori, che ci erano molto dispiacevoli sul principio, non ci producono più colla ripetizione lo stesso dispiacere.

Le nostre sensazioni suppongono due cose: una è l'azione dell'oggetto esterno sull'organo sensorio; l'altra lo stato di questo organo: quando l'azione dell'oggetto esterno è la stessa, e la sensazione varia, ciò deve nascere da un cambiamento nello stato dell'organo. Qualunque siasi la causa del cambiamento dello stato dell'organo, è necessario ammettere che la continuata o ripetuta azione dell'oggetto esterno è seguita da un cambiamento dello stato dell'organo, da cui nasce l'indebolimento del piacere e del dolore fisico.

Questa osservazione deve applicarsi ad ogni specie di piaceri e di dolori. La frequenza del pericoló produce l'intrepidezza, cioè diminuisce il timore: il vedere spesso le sofferenze altrui diminuisce la pietà: il vedere spesso morire diminuisce il timore della morte. La diminuzione dell'impressione non può qui dedursi da un cambiamento nello stato dell'organo, ma piuttosto dalla cessazione della sorpresa; quantunque forse sarebbe cosa più prudente l'arrestarsi all'osservazione del fatto, senza cercare d'indagarne la causa. Convengo potersi dire, che anche i piaceri o dolori dell'animo sono seguiti da un certo moto nel cervello, e che questo colla ripetizione può variare; ma questo moto è un effetto di questi piaceri o di questi dolori, non ne è la causa. Non sarebbe forse più filosofico l'asserire, che questi piaceri o dolori dell'animo, contenendo un insieme di percezioni, la ripetizione rende più rapida la successione delle percezioni?

Ma sebbene il piacere ed il dolore, motori della nostra volontà, colla ripetizione perdano della loro primitiva, forza, nondimeno gli atti della volontà, che gli hanno seguiti, divengono più facili. Così l'uso immoderato dei liquori spiritosi diminuisce la sensibilità del palato, ma dispone all'intemperanza a questo riguardo. Sia qualunque l'oggetto de' nostri desiderii, più noi l'abbiamo gustato, meno esso ci colpisce, ma intanto lo cerchiamo con maggior perseveranza. Su questa doppia legge appunto, osserva saviamente Dugald-Stewart, è fondata la capacità di far progressi in tutto ciò che ha rapporto alla morale: Se noi abbiamo sovente ubbidito al sentimento del dovere, le tentazioni hanno minore influenza, e noi abbiamo contratto l'abitudine di una condotta virtuosa. Quante impressioni passive si oppongono all'esercizio della beneficenza riguardata come una virtù costante ed abituale! Quante circostanze nell'infelicità altrui, le quali tendono a diminuire la nostra benevolenza o a distornare gli occhi dallo spettacolo della miseria! Queste impressioni sono

sfavorevoli alla virtù, ma la lor forza diminuisce ciascun giorno, ed alla lunga forse l'abitudine le rende insensibili. Così si forma il carattere dell'uomo benefico. Le impressioni passive, che egli sentiva prima molto vivamente, e che contrariavano il sentimento del dovere, perdono la loro influenza, e l'abitudine di fare il bene è divenuta in lui una disposizione naturale. Bisogna convenire che una parte di questo ragionamento può essere ritorta: perchè fra queste impressioni passive che s'indeboliscono per la loro frequente ripetizione, ve ne sono di quelle che ci dispongono alla beneficenza. Così il dispiacere, che si prova alla vista delle pene altrui, è un potente motivo di farle cessare; e non può negarsi, che la ripetizione delle impressioni di questa natura ne diminuisca l'intensità. Ciò dovrebbe indurci a credere che i giovani, i quali hanno poca esperienza, sono più disposti alla beneficenza di coloro che sono avanzati nella carriera della vita e familiarizzati collo spettacolo delle sue pene. E la cosa sarebbe così, se l'effetto del costume su questa impressione passiva non fosse contrabilanciato da altre cose, e principalmente dalla sua influenza sul principio attivo della beneficenza. Un vecchio chirurgo pratico è colpito dallo spettacolo del dolore meno di quello che lo è un giovane allievo; ma egli ha più di questo ultimo l'abitudine di soccorrere gli uomini che soffrono; e farebbe una maggior violenza alla sua natura, se rifiutasse loro il soccorso che potrebbe dar loro. Non si può impedire di ammirare la bellezza di questa parte della nostra organizzazione morale la quale emenda per mezzo della esperienza il male inevitabile che essa produce, e che conferma la virtù co' mezzi stessi che sembravano doverle nuocere (1).

Quando un dolore diviene più insoffribile a misura che si prolunga o si rinnova, ciò avviene, osserva il conte

(1) *Filosofia dello spirito*, t. 2, sez. V, cap. VII.

Tracy (Ideolog., cap. XIV), perchè finisce col disorganizzare o col distruggere l'organo che ne è affetto; o perchè il moto organico che lo produce, ripetendosi e prolungandosi, mette in giuoco altri organi sensitivi, e vi eccita moti che non aveano avuto luogo; il che ne' due casi rende il male realmente più grave, o piuttosto moltiplicava realmente le cause del dolore. Si deve ancora osservare che se i nostri dolori divengono colla lunghezza del tempo più pungenti, non avviene lo stesso de' nostri piaceri; il che può provenire, che nel prolungamento del dolore vi entra l'azione del giudizio che ci irrita contro questo stato penoso, e ce lo fa trovare più insopportabile.

Considerate le nostre sensazioni come percezioni di oggetti esterni, la loro ripetizione perfeziona a tal riguardo la nostra sensibilità. Un cieco nato coll' esercizio apprende a distinguere col tatto le differenti monete ed i corpi diversi, che un altro non saprebbe distinguere. Un pittore, che ha esercitato il senso della vista, distingue in un quadro quelle gradazioni di colori, che gli altri non distinguono. Un uomo esercitato nella musica distingue in una sinfonia i diversi suoni. Un cuoco distingue i diversi ingredienti in una vivanda. Ma questo perfezionamento parmi, che debba attribuirsi all'abitudine dell'attenzione sugli oggetti sensibili.

L'immaginazione riproduce que' fantasmi che sono associati o alle attuali percezioni delle cose presenti, o agli attuali fantasmi. Ora, *la ripetizione frequente di queste associazioni le rende più facili, cioè più rapide.* È questa una verità che l'esperienza giornaliera ci manifesta. Allorquando noi leggiamo un libro, e l'intendiamo, hanno luogo nel nostro spirito diverse associazioni: 1.° È necessario che colla percezione visibile di ciascuna lettera sia associato il fantasma del suono, di cui ciascuna lettera è stata stabilita il segno; 2.° è necessario che colla percezione di più lettere, che costituiscono una sillaba,

sia associato il fantasma del suono corrispondente a questa sillaba; 3.^o è necessario che colla percezione delle sillabe costituenti un vocabolo sia associato il fantasma del suono corrispondente al vocabolo intero; 4.^o finalmente è necessario, che col fantasma del suono del vocabolo sia associata l'idea al vocabolo. Così nella lettura e nella intelligenza insieme di questo vocabolo *pane* debbono aver luogo nel nostro spirito otto associazioni, cioè quattro del suono di ciascuna delle quattro lettere, due del suono del vocabolo intero, ed una finalmente dell'idea a questo vocabolo legata.

L'esperienza mostra, che i fanciulli i quali apprendono a leggere, nel principio leggono con difficoltà, ma che nel progresso del tempo leggono facilmente. La difficoltà, che sulle prime incontrano i fanciulli nel leggere, consiste nel molto tempo che sono costretti d'impiegare, per pronunciare il suono di ciascuna lunghezza degl'intervalli di tempo, che fanno passare fra il suono di ciascuna sillaba e quello di un'altra. Quando poi con un lungo esercizio hanno replicato gli atti della lettura, essi acquistano il potere di pronunciare rapidamente il suono di ciascuna sillaba e di farlo rapidamente seguire da quello delle altre sillabe, che costituiscono il vocabolo intero. L'esercizio replicato degli stessi atti volontari fa dunque acquistare all'individuo che li fa la facilità di farli, e questa facilità consiste nella rapidità con cui si eseguono gli atti semplici che costituiscono un atto composto, e nella rapidità con cui questi stessi atti semplici si seguono l'un l'altro. Questa rapidità poi deriva dalla rapidità di alcune associazioni. Alla percezione della figura di ciascuna lettera si associa, come abbiamo detto, la percezione del suono, indi quella del moto della bocca produttivo del suono: quindi segue l'atto del volere un tal moto: queste associazioni sono seguite rapidamente da associazioni simili. Per effetto di questa rapida associazione, i differenti moti, che la lettura esige, si offrono successivamente al pensiero,

senza che se ne conservi la rimembranza. La rapidità con cui percorriamo queste serie d'idee è proporzionata alla lunghezza del nostro esercizio; ed in virtù di questa rapidità di associazione, noi non proviamo nella lettura alcun imbarazzo. Quando poi abbiamo imparata la lingua in cui un libro è scritto, al suono di ciascun vocabolo si associa l'idea corrispondente, e quando leggiamo con rapidità questo libro, credendo di non occuparci di altra cosa che del senso de' vocaboli, è necessario che abbiano luogo nel nostro spirito tutte queste associazioni. Le facoltà meditative si perfezionano coll'esercizio, e questo perfezionamento consiste nella facilità di eseguire certi atti di meditazione, che conducono lo spirito alla conoscenza di alcune verità. Ciò supposto, si domanda: Questa facilità delle facoltà meditative consiste essa forse nella rapidità di alcune associazioni?

In primo luogo si deve osservare, che non si dice confondere il semplice immaginare col meditare, nè in conseguenza la sintesi necessaria dell'associazione delle idee colla sintesi volontaria.

Nella penultima lezione della logica ho mostrato che la dottrina logica del paragone delle proposizioni ci somministra mezzi analitici per passare da una proposizione ad un'altra; ma questi mezzi di passaggio non servono a richiamare nello spirito una proposizione già nota, ma a condurlo dal noto all'ignoto. La similitudine è uno dei principii dell'associazione delle idee; ma questo principio di similitudine, che guida l'immaginazione, non fa già che questa passi da un'idea nota ad un'altra ignota: le due idee simili che si associano sono tutte e due note allo spirito, perchè sono riprodotte. Allora che il vocabolo *pane* mi desta l'idea del pane, tanto il suono del vocabolo, che l'idea ad esso associata, erano già nel mio spirito. Ma quando lo spirito da una proposizione nota ne forma un'altra, o conversa della prima, o equipollente od opposta, egli passa dal noto all'ignoto, e l'ignoto è

inventato, cioè posto dallo spirito stesso. L'immaginazione riproduce le idee simili, ma non le crea; ora nella creazione di nuovi pensieri consiste l'invenzione; questa è dunque non un effetto della immaginazione, ma un effetto dell'attività spiegata nella meditazione. Quando lo spirito, guidato dal principio dell'equipollenza delle proposizioni dalla equazione $X + 7 + 5X + 3 = 100$, deduce l'equazione equivalente: $4X + 10 = 100$, egli non immagina, ma medita; e non è condotto da una equazione all'altra dal principio dell'associazione delle idee, ma dal principio logico dell'equipollenza delle proposizioni. Non si deve, in conseguenza, confondere lo stato dello spirito che medita guidato da' principii logici del paragone delle proposizioni.

Ma sebbene ricordarsi di una verità non sia la stessa cosa che il ritrovarla, nondimeno la memoria presenta allo spirito quelle verità antecedentemente note, le quali concorrono al ritrovamento della verità, e perciò è essa necessaria alla meditazione.

Trattando della immaginazione, nella lezione LXXXVII ho osservato doversi nella continuazione de' fantasmi distinguere due casi, uno cioè in cui la serie de' fantasmi si versa in fantasmi di specie diversa, ed un altro in cui la serie de' fantasmi cammina uniformemente passando da un fantasma in un altro della medesima specie. Questo secondo caso specialmente succede, quando di proposito si medita su qualche oggetto; in tal caso l'immaginazione sotto la direzione della volontà non riproduce le idee associate, che non fanno al proposito; ma le idee analoghe all'oggetto delle ricerche, e la meditazione è aiutata nel ritrovamento del vero, dall'associazione rapida di alcune idee. Supponiamo, per cagion* di esempio, che io voglia meditare sullo spazio; e che mi proponga primamente di conoscere, su questo oggetto, le varie opinioni de' filosofi, da Cartesio sino a' nostri giorni: l'opinione di questo filosofo si presenta tosto alla mia imma-

ginazione, e si riprodurrà l'idea di questo giudizio, da me in altro tempo antecedente fatto: *Cartesio ripone l'essenza del corpo nella estensione*; e la meditazione ripeterà questo stesso giudizio: in seguito l'immaginazione riprodurrà l'idea di questo giudizio, anche da me antecedentemente fatto: *Cartesio nega l'esistenza dello spazio vacuo*, cioè della estensione penetrabile, immobile, indivisibile, e la meditazione ripeterà pure questo stesso giudizio: anzi la meditazione conoscerà che il secondo giudizio è un' illazione legittima del primo. L'immaginazione poi risveglierà l'idea di questo giudizio: *Newton ammeso un vòto immenso, l'ha riguardato come l'immensità di Dio*, e la meditazione lo ripeterà. L'immaginazione risveglierà quindi l'idea delle famose dispute fra Clarke e Leibnizio, ed a questa associazione andranno uniti altri giudizi analoghi: indi si offrirà allo spirito la dottrina di questo secondo filosofo: *L'estensione è un fenomeno, un'apparenza, la quale nasce dalla rappresentazione confusa de' semplici, che hanno esistenza reale al di fuori del nostro spirito*. L'immaginazione mi presenterà poi la dottrina kantiana sullo spazio, ed io ripeterò questo giudizio: *Secondo Kant lo spazio è una visione a priori a cui non corrisponde alcuna realtà esterna; esso è soggettivo, non oggettivo*, cioè questa visione dello spazio viene dal soggetto conoscitore, non dall'oggetto conosciuto. Ecco come la serie de' fantasmi, derivata dal proponimento di meditare sopra un dato oggetto, e sotto la direzione dell'attenzione, continuandosi in fantasmi della stessa specie, somministra opportunamente i materiali alla meditazione. E per rendere più chiara questa verità supponiamo che colui che medita, avendo presenti gli antecedenti giudizi storici sullo spazio, voglia vedere in che cosa essi convengono o differiscono; la facoltà riproduttrice, che in questo caso è chiamata da Locke *contemplazione*, terrà presenti i giudizi enunciati, e la meditazione paragonandoli dirà: 1.^o Cartesio,

Leibnizio e Kant convengono nel negare la realtà oggettiva della estensione vacua; 2.^o Leibnizio e Kant convengono nel riguardare l' estensione, che si ravvisa ne' corpi, per un fenomeno costante; 3.^o Newton, Clarke e Kant convengono nel riguardare la idea dello spazio vuoto come un' idea necessaria; 4.^o Cartesio, Newton e Clarke convengono nel riguardare la estensione corporea come reale in sè.

Similmente si può vedere in che cosa l' opinione di ciascuno di questi capi di scuola differisce da quella degli altri. Così si dirà: 1.^o L' opinione di Newton e di Clarke differisce, riguardo all' idea dello spazio puro, da quella di Kant, in ciò che i primi filosofi riguardano questa idea come reale, in modo che deducono dall' esistenza di questa idea nello spirito la necessità dell' esistenza dello spazio pure fuori dello spirito; laddove Kant fa al contrario, poichè dalla necessità, che crede ravvisare in questa idea, egli deduce la sua *soggettività*, e perciò la riguarda come priva di realtà. 2.^o Cartesio, Newton e Clarke, riguardo all' estensione corporea, differiscono in quanto che il primo ripone l' essenza del corpo nella sola estensione, laddove i secondi rigettano questa dottrina, e ripongono l' essenza del corpo, non nella sola estensione, ma nell' unione di molte proprietà, o di molti essenziali.

Ecco come la meditazione operando sui materiali dell' immaginazione scopre relazioni che prima erano incognite.

Io ho detto nell' esempio rapportato, che la meditazione ripete i giudizi in altro tempo fatti, de' quali l' immaginazione risveglia l' idea; poichè ho provato nella lezione LXXXVIII, che i giudizi, i raziocini ed i voleri non si associano, ma si ripetono, e che l' associazione riguarda le sole idee di questi atti. A distinguere le idee di questi atti dell' anima dagli atti stessi giovano le seguenti riflessioni di Reid: * Il giudizio ed il concetto o la *semplice apprensione* sono atti di una natura intie-

ramente differente. Non sarebbe necessario di farne l'osservazione, se alcuni filosofi non avessero sostenuto l'opinione contraria.

Sebbene il giudizio suppone il concetto delle cose che ne sono l'oggetto, il concetto non suppone il giudizio. Un giudizio si esprime per mezzo di una proposizione, ed una proposizione forma un senso completo. La semplice *apprensione* si esprime per mezzo di uno o di molti vocaboli, i quali non formano un senso completo, e *quando essa si applica ad una proposizione, tutto il mondo sa che comprender questa non è giudicare se essa è vera o falsa, ma semplicemente concepire ciò che essa significa.*

« È evidente che non vi è giudizio il quale non sia vero o falso, ma la semplice apprensione non è nè vera, nè falsa.

« Un giudizio può esser contraddittorio ad un altro giudizio; ed è impossibile di fare insieme due giudizi contraddittorii; ma non vi è alcuna difficoltà a concepire insieme due proposizioni contraddittorie. Il sole è più grande della terra; il sole non è più grande della terra: ecco due proposizioni contraddittorie. Non si saprebbe comprender l'una, come contraddittoria all'altra, senza comprender l'altra, ma non si saprebbe giudicare insieme, che l'una e l'altra sieno vere: noi sappiamo che se l'una è vera, l'altra è necessariamente falsa. Queste osservazioni provano con evidenza che il giudizio e la semplice apprensione sono atti dello spirito specificamente differenti.

« Vi sono molte nozioni o idee delle quali la facoltà di giudicare è l'unica sorgente, cioè esse non entrerebbero mai nel nostro spirito, se noi fossimo privi di questa facoltà, comunque esse ci sieno familiari, e comunque ci sembrino semplici.

« Nel numero di queste nozioni noi possiamo contare quelle dello stesso giudizio, quelle della proposizione, del soggetto, dell'attributo e della *copula*; quelle dell'af-

fermazione, e' della negazione, quelle del vero e del falso, della credenza, del dubbio, dell'opinione, dell'assenso e dell'evidenza. Per mezzo della riflessione sui propri giudizi avviene, che lo spirito acquista tutte queste nozioni. I rapporti delle cose sono una classe molto numerosa d'idee, e noi ne avremmo nessuno di questo genere, senza qualche esercizio del giudizio (1). »

« Quando l'intendimento è maturo, il giudizio accompagna sempre la memoria.

« Colui che dice: *io mi ricordo*, non aggiunge quasi: *io credo alla verità di ciò che la mia memoria mi richiama*; ma la ragione è che una tale addizione sarebbe una superfluità di vocaboli: ciascuno sa essere impossibile di non giudicar vere le cose, che distintamente si rammentano (2). »

Concludiamo, conformemente a ciò che abbiamo provato nella citata lezione LXXXVIII, che l'idea di un giudizio, di un raziocinio, di un volere, non si deve confondere con questi atti differenti del nostro spirito, che sono l'oggetto della loro idea; che l'associazione ha luogo nelle sole idee; che sebbene nella meditazione il giudizio accompagna la memoria, non lascia nondimeno di essere una modificazione dello spirito specificamente differente dalla memoria.

Da tutto ciò segue che un lungo esercizio delle nostre facoltà meditative ci somministra due-facilità; una è quella dell'immaginazione, con cui si fanno presenti allo spirito le idee analoghe all'oggetto che si ha in vista; l'altra facilità di paragonar queste idee, o i loro oggetti, e di scoprirne le relazioni. Un uomo, che gode di una fertilità d'invenzione in un'arte o in una scienza qualunque, deve avere acquistato, per mezzo de'suoi abiti studiati, un certo impero su di una certa specie di idee, in forza

() Saggio VI, cap. I.

(2) *Ibidem*.

del quale l'immaginazione gli presenta le idee analoghe all'oggetto, che egli ha in vista, e la meditazione le decompone, le paragona, e le combina facilmente. Si propone ad un oratore un argomento: egli ascende tosto la tribuna sicuro di ragionare eloquentemente sull'argomento proposto. Questa sicurezza nasce dall'impero che ha acquistato sulla sua immaginazione, la quale gli presenta le idee analoghe all'oggetto, che egli ha in vista, dalla facilità che ha la sua sintesi volontaria di combinare in un modo conveniente le idee, che in sèguito dell'immaginazione l'analisi gli ha presentato, e dalla prontezza della stessa immaginazione a presentargli la frase analoga alla espressione del pensiero. Tutti questi fatti succedono nello spirito con un' ammirabile rapidità.

Ma sarebbe errore tanto il confondere gli atti di memoria cogli atti della meditazione, quanto il credere che la memoria e l'abito di ragionare bastino alla invenzione. Ad oggetto di sviluppare questa dottrina con un esempio proprio, ricorro ad un teorema di geometria. Suppongo costruita la presente figura, la quale mi rappresenta un triangolo in BAC , nel quale dal punto C si è innalzata la CE parallela a BA , e che io voglia dimostrare, che



la somma degli angoli A, B, C del triangolo è uguale a due retti: ecco l'analisi logica di questa dimostrazione. L'attenzione diretta su questa figura mi somministra il presente giudizio intuitivo: *La linea retta AC insiste sulla linea retta BD , e forma con questa gli angoli conseguenti ACB, ACD ; questo giudizio, per l'associazione delle idee, mi risveglia l'idea di questo giudizio passato: Una linea retta, la quale insiste su di un'altra retta forma gli angoli conseguenti o retti, o insieme presi eguali a due*

retti: io ripeto questo giudizio, ed in seguito deduco la seguente illazione: *Gli angoli ACD , ACB insieme presi sono uguali a due retti*, e così formo il seguente primo sillogismo: *Una linea retta, la quale insistendo su di un'altra retta forma degli angoli conseguenti, li forma o retti, o insieme presi eguali a due retti; ora, la linea retta AC insiste sulla linea retta BD , e forma con questa gli angoli conseguenti ACB , ACD ; essa dunque forma gli angoli conseguenti ACB , ACD , o retti, o insieme presi eguali a due retti.*

Osservo, che nell'ordine reale successivo, in cui si presentano nel mio spirito questi tre giudizi, quello che costituisce la minore del sillogismo è il primo, e quello che costituisce la maggiore è il secondo.

Inoltre nel giudizio intuitivo, che costituisce la minore, lo spirito vede nel particolare un universale, cioè vede generalmente la nozione di una retta, la quale insiste su di un'altra retta, e forma angoli conseguenti, ed in forza di questa intuizione, per la legge dell'associazione delle idee, la memoria gli presenta l'idea del giudizio, che costituisce la maggiore; ma seguiamo l'analisi logica della dimostrazione. L'attenzione sulla stessa figura mi somministra il seguente giudizio intuitivo: *L'angolo ACD è un tutto di cui gli angoli ACE , ECD son parti*; a questo giudizio intuitivo si associa l'idea di questo assioma generale: *Ogni tutto è uguale alle sue parti prese insieme*; e così ripetendo questo giudizio, io formo il seguente secondo sillogismo: *Ogni tutto è uguale alle sue parti prese insieme; ma l'angolo ACD è un tutto, di cui gli angoli ACE , ECD sono parti: l'angolo ACD è dunque uguale a' due angoli ACE , ECD presi insieme.* Su questo secondo sillogismo si possono fare le stesse osservazioni, che ho fatto sul primo, ma vi è dippiù. Allorchè io diressi, nel formare il primo sillogismo, la mia attenzione sulla figura, io ravvisai, nella nozione complessa di questa figura, la nozione più semplice della retta AC insistente sulla retta

BD; e questa ultima nozione formò il soggetto del giudizio intuitivo, che costituisce la minore del primo sillogismo; io dunque principiai la mia dimostrazione decomponendo: similmente allorquando dirigo la mia attenzione sull'angolo ACD io decompongo la nozione del soggetto della conclusione del primo sillogismo, la quale è la nozione più complessa della retta AC insistente sulla retta BD. Ora queste nozioni più semplici fanno parte di nozioni più complesse; i raziocini dunque, in una dimostrazione, si legano per mezzo di alcune nozioni comuni; e per mezzo di nozioni comuni si legano i diversi giudizi, che costituiscono il raziocinio, e perciò il sillogismo; ed in forza di queste nozioni comuni a' giudizi intuitivi, che costituiscono le minori de' sillogismi, si associano le idee delle maggiori degli stessi sillogismi.

Ma giova continuare sino all'ultimo l'analisi logica della dimostrazione che ci occupa.

Prestando l'attenzione alla stessa figura, e decomponendo il soggetto dell'ultima conclusione, io trovo la nozione dell'angolo ACE, e vedo inoltre che l'angolo ACE è un angolo che la retta AC, che taglia le due parallele AB, EC forma colla retta CE, ed il quale è alterno coll'angolo BAC; io dunque formo il seguente giudizio intuitivo: *Le due rette AB, EC sono parallele, e sono tagliate dalla terza retta AC, la quale forma con esse i due angoli BAC, ACE alterni.* A questo giudizio intuitivo, il quale costituisce la minore di un terzo sillogismo si associa l'idea di un teorema antecedente, il quale ne costituisce la maggiore, ed io formo il seguente terzo sillogismo: *Se due linee rette sono parallele, e sono tagliate da una terza, la quale forma con esse gli angoli alterni, questi angoli alterni sono uguali fra di essi. Ma le due rette AB, CE sono parallele, e sono tagliate dalla terza retta AC, la quale forma con esse i due angoli BAC, ACE alterni. Con questi BAC, AEC sono dunque eguali fra di essi.*

In questo terzo sillogismo eziandio la immaginazione,

in forza della legge dell'associazione delle idee, concorre a darmi la maggiore del sillogismo, ed in questo sillogismo pure vi è una nozione comune al secondo sillogismo.

Io continuo a dirigere il mio pensiero sulla stessa figura, e formo il seguente giudizio intuitivo: *Le due parallele AB, EC sono tagliate dalla terza BD, la quale fa con esse l'angolo esterno ECD, e l'angolo interno opposto ABC.* Con questo giudizio intuitivo si associa l'idea di un teorema generale analogo, ed io formo un quarto sillogismo, il quale è il seguente: *Se due linee rette sono parallele, e sono tagliate da una retta, questa formerà con esse l'angolo esterno eguale all'interno ed opposto; ma le due rette AB, EC sono parallele e sono tagliate dalla terza, la quale forma con esse l'angolo esterno ECD e l'angolo interno opposto ABC; questi due angoli dunque sono uguali fra di essi.*

Continuando a meditare sulla figura, e ritenendo le illusioni de' sillogismi antecedenti, cioè che l'angolo ACE è uguale all'angolo BAC, e che l'angolo ECD è uguale all'angolo ABC; e che i due angoli ACE, ECD sono insieme presi uguali all'angolo ACD; e suggerendomi la memoria l'assioma: *Tutte le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*, formo il seguente quinto sillogismo: *Tutte le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse: ma sì l'angolo ACD esterno al triangolo, che i due angoli interni opposti BAC, ABC sono uguali alla somma de' due angoli ACE, ECD, l'angolo esterno ACD è dunque uguale alla somma dei due angoli interni opposti ABC, BAC.*

Continuando a meditare sulla stessa figura ottengo il seguente giudizio intuitivo: *Aggiungendo a due angoli ABC, BAC, l'angolo ACB, si ha la somma di tutti gli angoli del triangolo, ed aggiungendo all'angolo esterno ACD lo stesso angolo ACB, si ha la somma degli angoli conseguenti ACD, ACB, che la retta AC, insistendo sulla retta BD, forma con essa; e la memoria sugge-*

rendomi la conclusione di un sillogismo antecedente, che la somma de' due angoli conseguenti ACD , ACB è uguale a due angoli retti, e gli assiomi: *Se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, le somme risultanti sono uguali; e tutte le quantità uguali possono sostituirsi scambievolmente, senza cambiare in nulla i rapporti antecedenti*, formo successivamente i due seguenti sillogismi: *Aggiungendo a quantità uguali una stessa quantità, le somme risultanti sono anche uguali, ma la somma de' due angoli ABC , BAC è uguale all'angolo ACD ; la somma dunque degli angoli A , B , C del triangolo ABC è uguale alla somma dei due angoli conseguenti ACD , ACB .*

L'altro sillogismo è il seguente: *Tutte le quantità uguali possono sostituirsi scambievolmente, senza, cambiare in nulla i rapporti antecedenti; ma la somma degli angoli conseguenti ACD , ACB è uguale alla somma di due angoli retti; e la somma di tutti gli angoli del triangolo è uguale a quella de' due angoli conseguenti, pel sillogismo antecedente; la somma dunque di tutti gli angoli del triangolo è uguale alla somma di due angoli retti.*

L'analisi logica, che ho fatto di questa dimostrazione geometrica, rende chiare e conferma molte verità importanti di logica e di psicologia. Noi vediamo, che sebbene la memoria abbia la sua parte nella dimostrazione, pure meditare non è semplicemente ricordarsi; che per la dimostrazione è necessaria la facoltà intuitiva, e la facoltà deduttiva. Noi vediamo ugualmente, che le conoscenze particolari somministrano allo spirito l'occasione delle conoscenze universali, e che perciò nell'ordine cronologico delle nostre conoscenze quella proposizione, che la scuola chiama *minore*, è la prima, e da questa si va alla *maggiore*. Per non aver fatto questa osservazione, filosofi di primo ordine hanno erroneamente creduto, che il sillogismo serva solamente a provare la verità nota, ma che non sia già un mezzo di condursi a conoscenze nuove.

Ma la stessa analisi logica che ho fatto della dimostra-

zione di questa verità geometrica: *Tutti gli angoli del triangolo insieme presi sono eguali alla somma di due angoli retti*, fa vedere che la memoria e l'abito di ragionar giustamente non sono sufficienti al ritrovamento della verità, sebbene sieno esse due condizioni indispensabili per l'invenzione. In primo luogo osservo, che la dimostrazione rapportata suppone la costruzione della figura, cioè suppone che sia tirata dal punto C la linea CE parallela alla linea AB. Ora qual cosa conduce lo spirito a far questa costruzione?

Inoltre, qual cosa conduce lo spirito a proporsi di ricevere il rapporto dell'angolo esterno di un triangolo cogli angoli interni ed opposti dello stesso triangolo? oppure di ricercare il rapporto di tutti gli angoli di un triangolo a due angoli retti? Intanto, senza proporsi questa ricerca, la verità che abbiamo dimostrata non può ritrovarsi. La dimostrazione di cui abbiamo fatto l'analisi logica, sebbene sia sufficiente a provar questa verità, non è sufficiente a farla trovare; poichè essa suppone preliminarmente due cose: 1.° che lo spirito si proponga di cercare il rapporto di cui parliamo; 2.° che egli conosca, che il mezzo di trovarlo è d'inalzare una linea dal punto C parallela alla linea AB. In generale, affinchè lo spirito possa ritrovare una verità, è necessario: 1.° che egli pensi a cercarla; 2.° che egli pensi i mezzi che possono o che debbono fargliela trovare.

Wolfio, il quale ci aveva promesso l'arte d'inventare, e che poi non ce l'ha data, ha conosciuto la verità che io ho osservato. Egli scrive quanto segue: « *Principia ac demonstrandi habitus ad veritatem latentem investigandam non semper sufficient; sed aliis præterea artificijs heuristicis sæpius opus est.*

« A posteriori veritatem asserti probare licet per
 « exempla ex mathesi petita. Ecquid enim in ipsis geome-
 « triæ elementis communius est, quam ex data nõtione
 « subjecti deduci non posse prædicatum vi aliorum theo-

« rematum jam satis perspectorum, nisi, ante per constructionem quadam geometricam effeceris, ut principia ista applicari, atque adeo ex iis, quae per constructionem dantur, ratiocinando colligi possit quod queritur? Sane si mensuram trium in triangulo rectilineo simul cunctorum angulorum invenire velis; per theoremata de angulorum alternorum intra parallelas constitutorum aequalitate et ratione aequalitatis angulorum ad idem punctum constitutorum ad duos rectos, candelum non cernes, nisi ante ducta linea per verticem trianguli cum basi parallela effeceris, ut theoremata ista applicari possint. Similiter rationem quadrati hypotenusæ ad quadrata laterum ex notione quadrati et trianguli ratiocinando non colliges per theoremata de triangulorum congruentia: et ratione trianguli ad parallelogrammum super eadem basi et intra easdem parallelas cum ipso constitutum, nisi per constructionem ante effeceris, ut theoremata ista applicari possint. Ad illas igitur constructiones requiruntur artificia heuristica generalia, et ipsae constructiones sunt istiusmodi artificia specialia, consequenter patet sine artificiis heuristicis per principia cognita veritatem incognitam erui non posse, etiamsi habitu ratiocinandi ac ratiocinia concatenandi, adeoque demonstrandi polleas (1). »

Lo stesso filosofo avea nel paragrafo antecedente definito questi *artificii euristici* così: « *Artificia heuristica* dicuntur regulæ, quibus mens apta efficitur per principia ipsi perspecta veritatem incognitam eruendi, quam solo ratiocinandi habitu adiuta per ea eruere non poterat. »

Il filosofo citato tralascia unodimeno la prima condizione indispensabile all' invenzione, che è il proponimento dello spirito di cercare una verità ignota. Nato un tal proponimento, lo spirito deve pensare i mezzi che possono o debbono dargli la verità che cerca.

LEZIONE XCIX.

DE' PRINCIPII CHE CI MUOVONO AD INTRAPRENDERE
I PENOSI TRAVAGLI DELLA MEDITAZIONE.

« **L**e passioni, di cui è utile servirsi per eccitarsi alla ricerca della verità, sono quelle che danno la forza ed il coraggio di sormontare la pena che si trova a rendersi attento. Ve ne sono delle buone e delle cattive: delle buone, come il desiderio di trovar la verità, acquistare lume sufficiente per condursi, di rendersi utile al prossimo, ed alcune altre simili: delle cattive o pericolose, come il desiderio di acquistar riputazione di farsi qualche stabilimento, d'innalzarsi al di sopra de' suoi simili, ed alcune altre ancora più sregolate di cui non è necessario parlare.

« Nell' infelice stato, in cui noi siamo, avviene sovente, che le passioni meno ragionevoli ci portano con maggior vivacità alla ricerca della verità, e ci consolano più piacevolmente nelle pene che noi vi troviamo, che le passioni le più giuste e le più ragionevoli. La vanità, per esempio, ci agita molto più che l'amore della verità, e si vede in tutti i giorni, che alcune persone si applicano continuamente allo studio, allorchè trovano altre persone a cui possono dire ciò che hanno imparato, e che abbandonano interamente, allorchè non trovano più persona che le ascolti. La vista confusa di qualche gloria, che le circonda, quando esse spacciano le loro opinioni, sostiene il loro coraggio negli studii, anche i più sterili e più noiosi. Ma se per caso, o per la necessità dei loro affari, esse si trovano lontane da questo piccolo gregge che loro applaude, il loro ardore tosto si raffredda: gli studii eziandio i più solidi non hanno più attrattiva alcuna per esse: il disgusto, la noia, la pena, le prende ed abbandonano tutto. La vanità trionfava della loro natural pigrizia; ma

la pigrizia trionfa a vicenda dell'amor della verità: perchè la vanità resiste alcune volte alla pigrizia; ma la pigrizia è quasi sempre vittoriosa dell'amor della verità.

« Intanto la passione della gloria potendosi riferire ad un buon fine, poichè ciascuno si può servire per la gloria stessa di Dio e per l'utilità degli altri della riputazione che egli ha, è forse permesso ad alcune persone di servirsi in certi incontri di questa passione come di un soccorso per rendere lo spirito più attento. Ma fa d'uopo badar bene di non farne uso, che quando le passioni ragionevoli, di cui parliamo, non bastano, e che noi siamo obbligati per dovere di applicarci a soggetti che ci disgustano (1). »

Elvezio, in conformità della sua dottrina, insegna che l'uomo non desidera la scienza per sè stessa, ma come mezzo per ottenere piaceri fisici, e per liberarsi da' fisici dolori. La dottrina elveziana è smentita dalla esperienza. L'uomo può desiderare la cognizione della verità, come un mezzo di soddisfare il desiderio della propria eccellenza, ma non è questo l'oggetto della curiosità. Può ugualmente desiderare la scienza per amor della gloria; e questo nemmeno è l'oggetto della curiosità. Può eziandio desiderare la scienza per amor del guadagno, e questo neppure è l'oggetto della curiosità. Può inoltre desiderarla come un mezzo per l'esercizio della virtù, e qui non si vede ancora l'oggetto della curiosità. Può finalmente desiderarla per sè stessa, ed allora opera in lui la *curiosità*. Tutti questi fatti del cuore umano ci sono mostrati dall'esperienza.

Non è certamente il desiderio della propria eccellenza ciò che fa cercare ad uno sfaccendato di sapere gli affari occulti delle famiglie, i quali non ha egli alcun interesse nè dovere di conoscere. Niun riguarda come una perfezione una tale conoscenza; anzi si riguarda come una ignominia il secondare siffatta vana curiosità. Il principio della curiosità si manifesta ben presto ne' fanciulli: noi li vediamo

(1) *Malebranche*, Ricerca della verità, lib. 6, cap. 3.

cambiare incessantemente di luogo, per scoprire qualche cosa di nuovo: essi prendono con avidità ciò che colpisce i loro sensi: ogni oggetto desta la loro attenzione. Ora, nella età di cui parliamo, ed in cui si manifesta il principio della curiosità, non sembra verisimile, che i fanciulli possano riguardare la scienza e l'istruzione come un elemento della propria perfezione; e che nemmeno possano in ciò operare spinti dall'amor della gloria, del guadagno e del dovere.

Qual uomo di studio non ha osservato, che si trova il più gran piacere nella conoscenza della verità, senza alcun riguardo per i vantaggi che possano risultarne? Domandato Anassagora: *Perchè siete voi nato?* rispose: *Per contemplare il sole, la luna, il cielo.* Conformemente a ciò egli poneva il sommo bene nella contemplazione. Ad oggetto di attendere liberamente alla ricerca della verità, egli rinunciò tutto il suo patrimonio a' suoi parenti.

Alcuni antichi filosofi avevano creduto che le cure della famiglia e dell'eredità fossero catene, che li impedivano di avanzarsi verso lo scopo che era il più degno del nostro amore. Anassagora e Democrito furono di questo numero. *Quid ergo, dice Cicerone, aut Homero ad delectationem animi ac voluptatem aut cuiquam docto defuisse unquam arbitramur? An ita se res haberet, Anaxagoras aut hic Democritus agros et patrimonia sua reliquissent, huic discendi quærendique divinæ delectationi toto se animo dedissent?* Ad un tal abbandono per lo appunto Anassagora si credette responsabile della scienza, che egli aveva acquistato o della sua salute, per servirmi della sua espressione. *Si trova, dice Aristotile, che Anassagora e Talete, e tanti altri filosofi sono stati dotti, ma non già prudenti, perchè hanno ignorato ciò che loro era utile: essi hanno saputo cose astruse e sublimi, ammirabili, divine, ma che a nulla servivano, perchè non cercavano i beni ed i vantaggi della vita.* Ecco il gusto di un'infinità di persone: esse condannano tutte le occupazioni che non servono a

far fortuna. Tutto ciò che non tratta *de pane lucrando* o che non serve ad alcuna cosa, cioè *per far bollire la pignatta*, come oggi si direbbe, loro sembra vano e superfluo. Anassagora si allontanava molto dalle idee di queste persone. Egli abbandonava le sue terre alla discrezione de' montoni per dedicarsi tutto intero all'astronomia ed alla fisica. Non si obblia quasi nè Democrito, nè Cratete, quando si cade su questo soggetto.

« Anassagora era un'uomo, che avrebbe bene adempiuto le cariche pubbliche, perchè non solamente i suoi consigli servivano molto a colui che governava gli Ateniesi, ma eziandio gli erano necessarii. Intanto egli non curò giammai di mescolarsi nel governo: non volle mai prevalersi dell'autorità e del credito di Pericle, per innalzarsi agli impieghi, egli si limitò alle speculazioni filosofiche, e si guarì perfettamente di un'ambizione, che una infinità di altri dotti sono incapaci di reprimere, anche allorquando o non hanno, come l'aveva Anassagora, nè l'intelligenza degli affari politici, nè la protezione ed il favore delle potenze. Anassagora non fece attenzione nè alla facilità di ammassare beni, che il credito e l'amicizia di Pericle gli avevano fornita, nè a' bisogni della vecchiezza. La ricerca de' segreti della natura assorbiva tutte le altre sue passioni. Egli sperimentò finalmente, che il suo disprezzo per le ricchezze non avrebbe dovuto esser tanto grande: egli si vide ridotto ne' suoi vecchi giorni a non avere di che vivere, e non ebbe ricorso in questa necessità che ad una tranquilla risoluzione di morir di fame; ma Pericle avendo ciò saputo nè prevenne l'effetto (1). »

Newton non erasi mai voluto maritare; anzi si vuole che neppure si fosse mai avvicinato ad alcuna donna. Avrebbe piuttosto amato di essere sconosciuto, che di vedere la calma della sua vita turbata da quelle letterarie liti, le quali mercè il talento ed il sapere procacciarsi co-

(1) *Byale*, diz. antic. Anasag. nota A.

loro che troppo cercano la gloria. *Mi rimprovererei, diceva egli, la mia imprudenza, se giungessi a perdere una cosa così sostanziale, come la quiete, per correre dietro ad un'ombra.* Egli non cercava di far la corte ai grandi.

Pretendere che il desiderio di conoscere la verità derivi dal desiderio de' piaceri sensuali o dall'amor del potere, è un essere ostinato a negare i fatti più certi dello spirito umano.

Fra i diversi amori, che possono spinger l'uomo ai penosi travagli della meditazione, quello che è più desiderabile, che animi il cuore dello studioso, è un amor vivo e sincero di conoscere la verità. Questo amore è quasi sempre accompagnato da una ferma confidenza nei risultamenti della ragione: questo amore è quello, che è più essenzialmente richiesto in un filosofo, per la sua propria felicità, e per quella degli uomini, che egli rischiarerà co' suoi lumi.

LEZIONE C.

DE' MEZZI DI PERFEZIONARE IL NOSTRO INTELLETTO.

Il nostro intelletto si perfeziona coll'esercizio. È questo un fatto incontrastabile, e noi l'abbiamo osservato nelle antecedenti lezioni. Ma l'esercizio consiste nell'applicare l'intelletto ad alcuni dati oggetti particolari; così applicando l'intelletto alla meditazione delle verità della geometria, si esercita nello studio di questa scienza; ed esercitandosi si perfeziona nel ragionare sulle verità geometriche. Ma la filosofia deve prescindere da queste applicazioni particolari dell'intelletto, e deve stabilire regole generali per perfezionare l'intelletto, cioè per perfezionare la sua capacità naturale di ragionare e di trovar la verità, ed insieme di evitar l'errore.

La prima regola generale che io pongo, per tale oggetto

si è: *Per perfezionar l'intelletto bisogna in primo luogo conoscer la sua natura.* L'intelletto è l'istrumento con cui l'uomo acquista le diverse scienze e le diverse arti. Ora, è certo che la perfezione dell'istrumento deve influire nella perfezione di ciò che con esso si fa. Un abile suonatore di violino suona meglio con un buon violino, che con uno cattivo. Ma niuno può fare un buon istrumento, senza ben conoscerne la struttura. Per rendere dunque l'intelletto atto a conoscere il vero in qualunque specie di scienza, e ad evitar l'errore, bisogna conoscerlo. L'esame attento delle nostre facoltà intellettuali è dunque il primo mezzo di perfezionar lo intelletto.

« Lusingarsi che la memoria, l'immaginazione o la facoltà di ragionare si trovino in un subito fortificate, per una sequela delle nostre speculazioni sulla loro natura, sarebbe senza dubbio un'idea molto assurda. Ma non è sicuramente irragionevole di sperare, che conoscendo meglio le leggi che governano queste facoltà, si perverrà a stabilire alcune regole utili, per operare la loro coltura graduale, per rimediare a' loro difetti, ed eziandio per dare ad esse una estensione superiore a quella, che a primo colpo d'occhio si sarebbe portato di assegnare alle stesse (1). »

Io non nego, che si possa essere un valente geometra, un valente fisico, un grande storico ec. senza essere un buon filosofo intellettuale; che si possano, in poche parole, conoscere varie scienze, senza conoscere, almeno distintamente, la scienza del pensiero umano, o la scienza della scienza; ma credo non potersi dubitare, che il conoscere *la scienza della scienza* fa fare progressi considerabili a tutte le scienze; poichè, consistendo ogni scienza in una serie di raziocinii destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un un oggetto qualsiasi, è evidente, che perfezionando le facoltà medita-

(1) *Dugald-Stewart*, Filos. dello spir. um., t. I. *introduzione*.

tive, le quali concorrono alla produzione del raziocinio, il che val quanto dire perfezionando la facoltà di ragionare, l'acquisto ed il progresso di qualunque scienza si rende più agevole, e cammina più celeremente. Ora, chi mai potrà non confessare, che la scienza logica e psicologica, facendo conoscere le funzioni del pensiero nel raziocinio, rende più agevole il ragionare esattamente e l'evitar l'errore?

Nella lezione quinta del primo volumè ho osservato, che ogni scienza ha la sua filosofia o la sua metafisica, la quale consiste nell'osservare i dati da cui parte lo spirito, per formare la scienza di cui si tratta, i principii sui quali lo spirito lavora e si appoggia nel formarla; il metodo che segue, ed il modo come progredisce in essa; nell'osservare in somma il pensiero umano nella sua applicazione particolare alla data scienza; ma questa metafisica particolare è subordinata, e suppone la metafisica generale, la quale esamina il pensiero umano generalmente, prescindendo da qualunque oggetto particolare a cui esso si applica. Ora è incontrastabile, che chiunque possiede la metafisica di una scienza, è più atto, date le altre cose uguali, a far progressi in questa scienza di un altro, che non la possiede; e siccome la metafisica di qualunque scienza particolare dipende dalla metafisica generale del pensiero umano, perciò non può dubitarsi, che lo studio di questa metafisica generale tende alla perfezione dell'umano intelletto. Nel mio discorso di apertura di questa cattedra, che recitai l'anno 1851, io provai in un modo incontrastabile l'influenza felice della filosofia intellettuale su tutti i rami dell'umano sapere.

Questa dottrina non è nuova, ma è stata conosciuta da' più celebri filosofi dell'antichità. Il soggetto del celebre Dialogo di Platone intitolato il *Teeteto* è la scienza ed il fondamento di essa. Si tratta di determinare non già quali sono gli oggetti della scienza, ne' quali sono le differenti scienze; ma ciò che è la scienza considerata in sè stessa,

ciò che la costituisce. Ecco i passi del Dialogo, che lo provano. Socrate dice a Teeteto: « Apprendere non è forse divenire più dotto su ciò che si apprende? Ed i dotti non divengono forse, come io penso, tali per mezzo del sapere? Ma la scienza è forse altra cosa che il sapere? Non si sanno forse le cose di cui si ha la scienza? Il sapere e la scienza sono dunque la stessa cosa. Ma su di ciò mi rimangono dubbii, ed io non sono sufficiente a conoscere profondamente ciò che è la scienza. Dimmi dunque, sinceramente, o Teeteto, e senza timore, ciò che tu pensi che sia la scienza.

Teeteto. Io penso, che tutto quello che può apprendersi da Teodoro sulla geometria, e sulle altre arti sono altrettante scienze; come ancora le arti sia del calzolaio, sia di tutti gli altri artisti, ciascuno nel suo genere.

« *Socrate.* Per una cosa che io ti domando, mio amico, tu me ne dai liberamente molte, e per un oggetto semplice, oggetti molto differenti..... Quando tu parli dell'arte del calzolaio vuoi tu forse con ciò designare altra cosa, se non che la scienza di far le scarpe? E l'arte del falegname è forse altra cosa che la scienza di fabbricare opere in legno? Nell'uno e nell'altro caso tu specifichi quale è l'oggetto, di cui ciascuna di queste arti è la scienza. Ma io non ho domandato quale è l'oggetto di ciascuna scienza, nè quante scienze vi sono; perchè il nostro scopo non era di contarle, ma di ben comprendere ciò che è la scienza in sè stessa. »

Da ciò Socrate deduce, che chiunque ignora ciò che è la scienza in sè stessa, ignora la natura di ciascuna scienza particolare, il che in sostanza significa che egli ignora la metafisica particolare di quella data scienza, cioè i dati da cui lo spirito parte, per formarla, i principii sui quali lavora, il fine a cui tende, il metodo che segue, ec.

« *Socrate.* Immagini tu, che si possa comprendere il nome di una cosa, prima di sapere ciò che essa significa?

« *Teeteto*. Ciò non può avvenire.

« *Socrate*. Non ha dunque alcuna idea della scienza delle scarpe colui il quale non sa ciò che significa questo vocabolo, *la scienza*.

« *Teeteto*. No, senza dubbio.

« *Socrate*. Non sapere ciò che è la scienza implica necessariamente l'ignoranza, quella dell'arte del calzolaio, o di qualunque altra arte.

« *Teeteto*. Sì.

Io non direi, che non ha alcuna idea della scienza della geometria colui, il quale non sa che cosa sia la scienza in sè stessa; ma direi solamente, che non ne ha un'idea distinta e circostanziata. Direi molto meno, che colui il quale non conosce la scienza in sè stessa, o che non ha la scienza della scienza, non possa apprendere la geometria; ma direi solamente, che il sapere la scienza della scienza, ed indi sapere distintamente che cosa è la scienza della geometria, è molto utile a far progredire lo spirito nella scienza geometrica. Posso recare in conferma di questa verità la mia propria esperienza. Io mi proposi di studiare la filosofia delle matematiche: cominciai dall'aritmetica: cercando di risalire all'origine della nostra aritmetica decupla, si presentò al mio spirito l'osservazione comune, che fa derivare la nostra maniera decupla di numerare delle dieci dita delle nostre mani. Ma, dissi io, non si avrebbe potuto, invece di arrestarsi al numero dieci delle nostre dita, arrestarsi al numero cinque, che è il numero delle dita di una delle nostre mani? Certamente, io risposi a me stesso, si avrebbe potuto ciò fare, ed allora, invece di un'aritmetica decupla, si avrebbe avuto un'aritmetica quintupla.

Io aveva inteso celebrare come un segno di grande ingegno in Leibnizio, l'aver questi ritrovato l'aritmetica binaria, di cui io non conosceva ancora che il solo nome: mi ricordo di ciò; e questo pensiero syegliatosi nel mio spirito, io domando di nuovo a me stesso: *Non si potrebbe*

forse avere un'aritmetica quadrupla? Facendo uso del principio euristico, di tentare di cavare l'universale dal particolare: io ragionai a questo modo: Con nove caratteri ed uno zero, si ha la numerazione decupla: con quattro caratteri ed uno zero, si ha la numerazione quintupla. Per aver dunque una numerazione qualsiasi, espressa da n , bisogna impiegare $n-1$ caratteri, ed uno zero.

Perciò con tre caratteri ed uno zero, si ha l'aritmetica quadrupla; con due caratteri ed uno zero, si ha l'aritmetica tripla; con un carattere ed uno zero, si ha l'aritmetica binaria. In fatti io posso designare l'unità, il due, il tre, il quattro, il cinque, ec., così: 1, 10, 11, 100, 101: ecco, io concludi, l'aritmetica binaria del gran Leibnizio. Io non aveva letto ciò in alcun libro de' matematici, sebbene vi sieno molti, che hanno parlato delle diverse aritmetiche possibili; ma io vi son giunto da me stesso.

Vediamo come questo esempio conferma la regola, che ho in vista di qui stabilire. Per conoscere, io diceva, la metafisica di una scienza particolare, fa d'uopo sulle prime osservare come lo spirito umano ha potuto trovarla, e perciò fa d'uopo trattarla col metodo analitico. Io dunque debbo risalire all'origine della nostra aritmetica decupla. L'origine di questa sembra essere stata l'osservazione del numero delle dieci dita delle nostre due mani; ma questo è un fatto contingente: lo spirito, dopo aver percorso il numero delle cinque dita di una delle nostre mani, potevasi fermare, e principiar da capo la numerazione: in tal caso si avrebbe avuto un'aritmetica quintupla; ora, di quali segni avrebbesi avuto di bisogno per questa aritmetica quintupla? per trovarli io prescindo dalla circostanza di esser l'aritmetica, di cui ci serviamo, decupla, e di far uso di nove caratteri collo zero, ed osservo solo il rapporto del numero de' caratteri, colla legge in cui cresce il loro valore, per ragione del luogo che occupano: io dunque vidi l'universale nel particolare; ed indi applicando questo universale, e componendo giunsi all'a-

ritmetica binaria. Le regole che condussero il mio spirito alla verità di cui parlo, mi furono tutte somministrate dalla filosofia intellettuale: esse sono le seguenti: 1.^o Vi è la metafisica di ciascuna scienza, e perciò dell'aritmetica; 2.^o per conoscerla fa d'uopo trattar la scienza col metodo analitico, ossia col metodo degl'inventori; 3.^o per perfezionare una scienza fa d'uopo, partendo dalle prime conoscenze particolari, elevarsi a proposizioni quanto più si può universali; 4.^o dopo di essersi così elevato alle verità generali fa d'uopo applicarle a' casi particolari.

È bello il seguente passo di san Tommaso di Aquino, nel commentario del primo libro degli analitici posteriori di Aristotile: « Sicut dicit philosophus in primo metaphisico-
 « rum hominum genus arte et ratione vivit: in quo vide-
 « tur philosophus tangere quoddam hominis proprium,
 « in quo a cæteris animalibus differt. Alia enim animalia
 « quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur: homo
 « autem rationis iudicio in suis operibus dirigitur. Et
 « inde est quod ad actus humanos facilliter et ordinate
 « perficiendos, diversæ artes deserviunt. Nihil enim aliud
 « ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis, qua
 « per determinata media ad debitum finem actus humani
 « perveniunt. Ratio autem non solum dirigere potest in-
 « feriorum partium actus, sed etiam actus sui directiva
 « est. Hoc enim est proprium intellectivæ partis, ut in se
 « ipsa reflectatur. Nam intellectus intelligit seipsum, et
 « similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Sicut igitur
 « ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur adinventum
 « est ars ædificatoria, vel fabrilis, per quas homo facilliter
 « et ordinate hos actus exercere potest: eadem ratione ars
 « quædam necessaria est, quæ sit directiva ipsius actus
 « rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis
 « ordinate, et facilliter, et sine errore procedat. Et hæc
 « est ars logica, idest rationalis scientia; quæ non solum
 « rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem, quod
 « est omnibus artibus commune; sed etiam ex hoc quod

« est circa ipsum actum rationis, sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse *ars artium*, quia in actu rationis nos dirigit a quo omnes actus procedunt. »

Se per far progredire le scienze è necessario rifarle di nuovo col metodo analitico, similmente tende allo stesso oggetto il conoscere la storia della scienza di cui si tratta. Questa storia unendo il fatto alla speculazione, fa meglio conoscere il cammino ed il progresso dello spirito umano nella scienza medesima. Uno degli oggetti più importanti pel filosofo e per ogni uomo dedicato ad una scienza è quello dello sviluppo dello spirito umano: egli è utile perciò, che lo studioso rimontando all'origine della scienza, ne seguisse lo sviluppamento di età in età, e conoscesse il quadro e lo spirito di tutte le scoperte che l'hanno successivamente arricchita.

Bacone fra i mezzi di accelerare il progresso delle scienze poneva la loro storia fra le cose che mancavano: « Observetur per singulas artes inventionis occasio et origo, tradendi mos et disciplina, colendi et exercendi ratio et instituta. Adijciantur etiam sectæ, et contrroversiæ maxime celebres, quæ homines doctos tenebunt; calumniæ quibus patuerunt, laudes et honores quibus decoratæ sunt. Notentur auctores præcipui, libri præstantiores, scholæ successione, academici societatis, collegia, ordines, denique omnia quæ ad statum litterarum spectant (1).

Wolfio pretende, che la logica propriamente detta non dia regole sufficienti pel ritrovamento della verità, e che vi sia bisogno dell'arte d'inventare, che egli sperava di dare, ma che poi non ci diede; ma io non credo che vi sieno regole sufficienti per tale oggetto, poichè l'ingegno è un dono del creatore. Noi abbiamo due specie di verità: le verità necessarie, *a priori*, ipotetiche, come sono quelle delle matematiche pure, e le verità di fatto: queste

(1) *De augmentis scientiæ*, lib. 2, cap. 2 e 4.

se sono primitive ci vengono immediatamente manifestate dall'esperienza e dall'osservazione; se sono dedotte da queste ce le manifesta il raziocinio. Se Pitagora fu l'inventore della proposizione 47 del primo libro dell'elementare di Euclide, la quale stabilisce l'egualianza del quadrato fatto sull'ipotenusa alla somma de' quadrati fatti sui cateti, egli fu l'inventore di una verità *a priori*. Newton, il quale ritrovò l'eterogeneità de' raggi della luce, fu l'inventore di una verità di fatto.

Riguardo all'invenzione delle verità *a priori*, io non vedo di potersi stabilire altre regole, se non che le seguenti: 1.^o *paragonate le idee con tutte le altre, con cui potete paragonarle, e sotto tutti i rapporti possibili. Così allo spirito si presenteranno oggetti che egli deve esaminare*; 2.^o *Per proporvi oggetti di esame, ossia quistioni da risolvere, fate pure uso de' principii logici delle relazioni delle proposizioni. Di questi principii ho trattato nella lezione sul metodo*; 3.^o *proposta la quistione, per risolverla dovete cercare le idee medie nelle conoscenze antecedenti; e ritrovare l'ignoto che cercate per mezzo del noto che possedete.*

L'esempio che ho recato della geometria nella lezione XCVIII rende chiare queste regole. Per la prima regola io mi propongo di paragonare ciascun angolo del triangolo coll'angolo esterno di esso: io vedo, che l'angolo conseguente dell'esterno può essere o uguale, o maggiore, o minore dell'esterno corrispondente: ciò mi porge l'occasione di cercare in qual rapporto stia questo angolo esterno con ciascuno degli angoli interni opposti. Per la terza regola, non potendo conoscere immediatamente il rapporto che cerco, io vado in cerca di un altro angolo con cui posso paragonare tanto l'angolo esterno che l'angolo interno in esame; e trovo nel noto antecedente della dottrina delle parallele, il termine di paragone; e così ragionando giungo a scoprire l'ignoto che cerco.

Wollio conviene 1.^o Che l'arte d'invenzione *a priori*

consiste a ricavar l'ignoto dal noto: *Ars inveniendi a*
 « *priori*, quæ per eminentiam ars inveniendi dicitur, est
 « qua ex notionibus ac propositionibus jam cognitis ratio-
 « cinando colligitur veritas adhuc incognita. Quo plures
 « definitiones ac propositiones quis jam cognovit, eo ad
 « inveniendam veritatem latentem a priori aptior: si cui
 « nullae adhuc perspectae sunt, is in inveniendo inanem
 « operam sumit. » Lo stesso filosofo conviene: 2.^o che i
 primi inventori partirono dalle verità che erano note al
 volgo degli uomini, che da queste dedussero le verità ignote
 che trovarono: *Primi inventores ex veritatibus vulgo obviis*
quas invenerunt collegerunt; 3.^o egli conviene che l'in-
 gegno consiste nella facilità di osservar le similitudini
 delle cose: « *Facilitatem observandi rerum similitudines*
ingenium appellamus. *Ingeniosus* vero est, qui ingenio
 pollet, hoc est qui similitudines rerum facile observat.
Datur aliquid acumen in observandis similitudinibus re-
rum neque hoc omnibus idem est (1).

All'osservazione delle similitudini si riduce ancora ciò
 che egli chiama *principio di riduzione* « *Principium re-*
 « *ductionis* appello artificium, quo objectum aliquod, de
 « quo quid quæritur, reduco ad aliud notionem quondam
 « communem habens, ut ea, quæ de hoc nobis innotue-
 « re, vi notionis communis ad illud quoque applicari,
 « possint. In Elementis Geometriæ circulus reducitur ad
 « poligonum, ut inde colligatur modus investigandi aream
 « ejus. Cylindrus eodem fine ad prisma, et sphæra ad
 « pyramidem, seu corpus ex pyramidibus, quarum ver-
 « tice in centro coeunt, compositum reducitur. In Alge-
 « bra trinomium, quadrinomialium et polynomium quod-
 « cumque reducitur ad binomialium, ut per genesin po-
 « tentiæ pateat genesis multinomialium (2).

Ora, da tutte queste proposizioni che Wolfio insegna

(1) *Psych. emp.* § 461, 462, 564, 476.

(2) *Ibid* § 472

io deduco che le regole dell'invenzione non sono altre di quelle, che ho enunciato di sopra; ma che la conoscenza di queste regole non produce l'invenzione, poichè l'esecuzione di queste regole dipende dall'ingegno, il quale non si crea coll' arte; ma si riceve dall' Autore sapientissimo della natura.

In effetto con tutte queste proposizioni da me rapportate, Wollio altro non dice se non che *l'ignoto non può trovarsi che per mezzo del noto*; ora o l'ignoto si deduce immediatamente dal noto, o mediatamente: in questo secondo caso non è necessario ritrovar nel noto il termine di paragone, per iscoprire l'ignoto, ma per cercare questo termine di paragone, è necessario prima proporsi la quistione da esaminare. Tutte le regole dunque dell'invenzione si riducono a quelle che abbiamo antecedentemente spiegato. Nè vale a dire, che spesso per dimostrare teoremi geometrici si deve premettere una costruzione nella figura che serve a dimostrarle; poichè, come ho detto più innanzi, questa costruzione consiste per lo appunto nel ritrovare il termine di paragone di cui ho parlato. In fatti, la parallela ad un lato del triangolo che innalzo dal vertice dell'angolo esterno del triangolo, nell'esempio geometrico recato innanzi, non serve che a darmi un angolo con cui posso paragonare tanto l'angolo interno opposto, che l'angolo stesso esterno.

Io dico inoltre, che quando le scienze si trattano o si rifanno col metodo analitico, la quistione da esaminarsi viene offerta allo spirito dal noto che immediatamente la precede; io ne reco il seguente esempio della geometria: suppongo che sia giunto a questa verità geometrica: *Se due rette sono tagliate da una terza, e formano gli angoli interni posti dalla stessa parte uguali a due retti, queste due rette sono parallele*. Se in questo stato di cose io considero che l'una delle due linee parallele, a fin di pervenire alla costruzione del triangolo, s'inclini verso l'altra di un grado; per esempio, cioè di tal maniera,

che essendo sufficientemente prolungata faccia coll' altra un angolo di un grado, è evidente che in questa rotazione essa diminuisce di un grado la sua prima inclinazione colla terza, che taglia le parallele, e che perciò diminuisce di un grado l'angolo che essa faceva colla terza secante, la quale io ora riguardo come la base del triangolo. La somma de' due angoli alla base è dunque divenuta 180 meno 1: ma questo 1 che manca si trova, come abbiamo veduto, nell'angolo opposto alla base, il quale è sempre, per la genesi dell' idea del triangolo, supplimento de' due angoli alla base; perchè si può dire lo stesso di 2, di 3, ec., e lo stesso può dirsi se le due linee si movessero insieme per riunirsi.

In questo esempio si vede che il termine di paragone si trova nel noto antecedente, e che la costruzione della figura, la quale somministra il termine di paragone, nasce immediatamente dal noto da cui si parte, e non esige alcun salto o sforzo straordinario. In fatti basta che sussista nel mio spirito, e perciò nella figura, la posizione delle due parallele; e che io concepisca un' altra linea inclinata sulla secante nello stesso punto in cui la secante incontra una delle parallele. Inoltre a concepire ciò può condurmi il principio logico dell' opposizione delle proposizioni. Due proposizioni opposte hanno sempre qualche cosa di comune. Così nell' esempio che ci occupa, al parallelismo si oppone la convergenza; quindi io posso propormi di esaminare: *se due linee non sono parallele, ma convergenti da una parte, e sono tagliate da una terza, di quanto gli angoli interni opposti sono minori di due retti?* Ecco come il noto ci conduce gradatamente all' ignoto, e come il rapporto fra il noto e l' ignoto ci somministra non solamente un mezzo problematico d' invenzione, cioè fa che lo spirito si proponga alcune quistioni a cui debba rispondere; ma eziandio ci somministra le idee medie necessarie alla deduzione ed alla scoperta dell' ignoto.

Io convengo, che gl' inventori possono alcune volte es-

ser guidati da questi principii, senza che ad essi facciano attenzione; ma che la conoscenza di essi faciliti l'invenzione, mi sembra incontrastabile.

Ciò che io ho detto sembrerà forse oscuro, inutile agli spiriti superficiali ed a' pedanti. Ma i pensatori lo riguarderanno come molto importante.

LEZIONE CI.

DELLE SCOPERTE SPERIMENTALI.

Riguardo alle scoperte nelle conoscenze sperimentali, è vero che alcune di esse sono dovute al caso; ma la filosofia può eziandio indicare mezzi per accelerare il progresso delle scienze fisiche, e l'ingegno può porli in opera. I fatti osservabili co'sensi sono di più modi: alcuni si presentano da sé stessi a tutti gli uomini. Ognuno, per cagion di esempio, può conoscere di avere sensibilità ed immaginazione, di avere un corpo sommerso in certe operazioni all'impero della propria volontà, e limitato da altri corpi contigui. I fatti relativi allo spirito umano possono quasi tutti manifestarsi all'attenzione interiore di ciascun uomo.

Vi sono in secondo luogo fatti non ordinarii i quali si presentano da sé stessi, non già a tutti gli uomini, ma ad alcuni solamente: questi fatti sono quelli che non accadono in tutti i tempi o non sono in tutti i luoghi; ma quando accadono, e dove accadono sono tali, che da sé stessi sono osservabili da tutti gli uomini dotati de'sensi analoghi: un tremoto è un fatto che non accade sempre; ma quando accade può osservarsi da tutti coi sensi nudi; un vulcano è un fatto, che non si trova dappertutto, ma dove si trova è tale, che tutti possono osservarlo.

Inoltre vi sono fatti che la natura ci nasconde, e per la scoperta de' quali abbisognano alcune operazioni e per-

ciò delle macchine e degl' istrumenti. Così per conoscere la struttura dell'occhio è necessario notomizzarlo; per conoscere tanti piccioli insetti è necessario l'uso de' microscopii. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità: è questo un fatto che la natura ci nasconde, e che noi scopriamo coll'aiuto della macchina pneumatica: noi vediamo, che nell'aria la palla di piombo scende dall'alto al basso in un tempo minore di quello in cui scende un poco di carta; ma col mezzo della macchina pneumatica, estraendosi l'aria dal recipiente di una campana di cristallo, si vedono scendere dalla stessa altezza nello stesso tempo la palla di piombo ed il pezzetto di carta: lo stesso si osserva in tutti i corpi, malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura son dunque: 1.° ordinarii ed universali; 2.° straordinarii o particolari; 3.° occulti.

La perfezione delle nostre osservazioni consiste a raccogliere ed a distinguere in particolare tutte le impressioni che un oggetto è capace di trasmetterci. Il fondo di queste impressioni possibili è inesauribile. Noi non siamo giunti ad esaurirlo, eziandio cogl'istrumenti i più perfetti, ed esso supera di molto l'estensione delle impressioni che ci pervengono. Non vi è alcun microscopio, per quanto esso ingrandisca gli oggetti, che non ci scopra nuove parti sovente assai numerose colà, ove noi non osservavamo che un punto indivisibile; ed il raziocinio ci persuade che con un microscopio più perfetto noi vedremmo ancora delle nuove parti. Noi distinguiamo piccoli animali, i quali si movono; ma questi piccoli animali è necessario che abbiano eziandio organi e membri necessarii alla loro vita ed al loro moto spontaneo; questi organi e questi membri hanno ancora le loro parti. La natura materiale perciò non è osservabile ne' suoi elementi primitivi o nelle prime sostanze coi sensi, sebbene questi fossero aiutati da' più perfetti istrumenti.

Io ho osservato che la nostra sensibilità, considerata

relativamente alle percezioni degli oggetti esterni, si perfeziona coll'esercizio. Ma ho pure osservato, che questa perfezione sembrerà potersi attribuire piuttosto all'esercizio dell'attenzione. La filosofia nell'uso de' sensi, ad oggetto di rilevare i fatti della natura, non ha altra regola da prescrivere se non che l'analisi. Ogni percezione prodotta su di noi per la presenza di un oggetto esteriore è necessariamente compressa; non vi è dunque altro mezzo di rendersene conto, che di percorrere successivamente tutte le parti che essa contiene. L'analisi sola può farci conoscere distintamente i fatti complessi della natura.

Questa legge dell'analisi, per far progressi nella conoscenza de' fatti della natura, non si limita a' fatti esterni, ma deve estendersi eziandio a' fatti interni. La coscienza è comune a tutti gli uomini, ed essa opera in tutti i tempi; ma da sè stessa è insufficiente per darci nozioni chiare e distinte delle operazioni di cui essa ci attesta l'esistenza, delle loro relazioni scambievoli e delle loro differenze le più delicate. Per tale oggetto è necessaria l'attenzione e la meditazione su di ciò che ci offre la coscienza. Questa meditazione interiore fa delle nostre operazioni intellettuali l'oggetto del pensiero: ella le esamina attentamente e le considera sotto tutti i loro aspetti; una siffatta meditazione non è comune a tutti gli uomini, ed è anzi la proprietà di picciolissimo numero di dotti.

La maggior parte degli uomini sia per difetto di capacità, sia per altre cause non riflettono mai su di ciò che accade in essi; e coloro eziandio che la natura ha dotato della facoltà dell'osservazione intellettuale, non ne acquistano l'abitudine, che con molte pene e con molti sforzi.

Un'altra regola, per conoscere i fatti interni dello spirito umano, è il far l'analisi del linguaggio. Le lingue sono l'espressione dell'intelligenza umana e l'immagine la più fedele de' suoi pensieri, e noi possiamo concludere

dalla copia con certezza all'originale. Noi troviamo in tutte le lingue le stesse parti del discorso: vi troviamo nomi sostantivi e nomi aggettivi, verbi attivi e passivi, alcune regole di sintassi. Ora ciò che vi è di comune nella struttura di tutte le lingue indica chiaramente delle operazioni uniformi dello spirito umano. Non vi è, per esempio, una lingua, ove non sia registrata in qualche maniera la distinzione de' nomi sostantivi ed aggettivi. Ciò dimostra che tutti gli uomini hanno le nozioni della sostanza e della qualità: non vi è alcuna lingua, in cui non si veda distinta l'azione dalla passione, in cui non si distingua il pensiero dal suo oggetto. Tutti i sistemi di filosofia, ove queste distinzioni sono abolite, sono dunque in contraddizione col senso comune del genere umano. Lo studioso e l'amante del vero sapere deve perciò unire allo studio della logica, della metafisica e della morale, lo studio della grammatica; ma non di quella grammatica pratica, di cui solamente sono capaci i pedanti, ma della grammatica ragionata e filosofica, che spiega la metafisica del linguaggio. Lo studio dell'eloquenza, la lettura degli oratori e de' poeti, eseguita con ispirito filosofico, sono eziandio potenti soccorsi per ingrandire il numero de' fatti dello spirito umano.

Un'altra sorgente, da cui si possono attingere i fatti dello spirito umano, è la storia de' diversi popoli della terra. Essa ci presenta le tante varietà dello spirito umano. Io credo che un cuore retto non potrebbe senza la storia persuadersi, esser l'uomo capace di quelle crudeltà che ci colpiscono di orrore negli annali de' popoli e degl'imperi. La storia è la maestra della vita, e dovrebbe essere attentamente studiata da coloro che hanno parte nel governo degli Stati e delle nazioni. I tre mezzi indicati sono i soli che la sana filosofia ammette per lo studio de' fatti del pensiero umano. La pretensione de' fisiologi, che vogliono far dipendere la psicologia dalla fisiologia e dalla medicina, è insussistente anche nell'ipotesi assurda del materiali-

smo, poichè questa ipotesi non ci vieta di osservare coll'attenzione interiore i fatti del pensiero; ed i più caldi materialisti, come Elvezio, Destutt-Tracy, non hanno saputo trovare altro mezzo per la conoscenza di questi fatti. Damiron, parlando di questa pretensione del dottor Broussais, osserva giustamente, che nella supposizione che i fenomeni morali sieno, come i fenomeni fisici un risultamento della materia, seguirebbe solamente che i fisiologi potrebbero meglio, occupandosi dell'organizzazione, prendere nel loro principio, nella loro causa generatrice, i fatti di cui si tratta; ma che non seguirebbe in alcun modo, che gli altri non potessero affatto, partendo da' loro dati, prendere direttamente ed in sè stessi questi fatti ed osservarli tali quali essi sono. Dovunque vengono le passioni, le idee, le volontà, esse sono osservabili; e non avvi alcun ostacolo reale a tentarne la scienza: è questo l'oggetto della riflessione e del metodo psicologico. I medici, soggiunge saviamente Damiron, si fanno illusione, e danno « troppa importanza alle loro ricerche, quando pensano » che per la ragione che avrebbero il secreto dell'origine delle nostre diverse facoltà, non apparterrebbe che ad essi il privilegio degli studi morali e metafisici: non vi è alcuna necessità di sapere donde parte l'anima, ciò che ella è nel suo principio, per sapere ciò che ella diviene, allorchando si sviluppa e si esercita; e la prova ne è, come si vede ciascun giorno, in quelli spiriti osservatori, che sono eccellenti a giudicar l'uomo o gli uomini da filosofi o persone di mondo, senza intanto avere un'idea di alcun sistema fisiologico: senza dubbio varrebbe meglio, perchè sarebbe qualche cosa di più, unire all'istruzione psicologica l'istruzione medica, come varrebbe meglio, essendo intieramente medico, essere metafisico e psicologista: ma se le due cose vanno bene insieme, ciò non è una ragione perchè esse non possono andare che insieme: non avvi alcuna contraddizione a separare due studi che malgrado i loro rapporti, si prestano alla divisione; non vi ha che distinzione naturale e separazione bene intesa. »

Ma l'ipotesi del materialismo è evidentemente assurda, come abbiamo dimostrato nella prima parte di questa psicologia. Io aggiungo al fin qui detto, che la pretesione di spiegare l'intelligenza per mezzo del fisico del corpo, anche distinguendo l'anima dalla materia, è stata una delle cause che ha fatto disprezzar la metafisica. Una scienza è tenuta in maggior pregio, quando si crede che essa somministri verità certe piuttosto che congetture: ora qual certezza possono somministrare le spiegazioni de' fatti del pensiero, per mezzo del fisico umano? A che hanno servito tutte le interrogazioni che Bonnet ha fatto alle fibre del cervello, per la risoluzione dei problemi del pensiero umano? Le fibre non hanno dato alcuna risposta; ed il titolo dell'opera di questo contemplatore della natura materiale: *Saggio analitico sulla facoltà dell'anima*, è divenuto un titolo illusorio, ed avrebbe dovuto cambiarsi nel seguente: *Congetture su ciò che accade nel cervello nelle diverse funzioni del pensiero*.

La scienza psicologia presenta un insieme di conoscenze certe, quando ci contentiamo di osservare i fatti della coscienza, e non ci abbandoniamo alle congetture ed alle ipotesi.

Alcuni filosofi sono, ne' nostri tempi, comparsi in Francia, i quali sembrando animati da uno zelo ardente per la religione, hanno inconsideratamente insegnato dottrine che ne distruggono i fondamenti: essi hanno cercato di stabilire lo scetticismo in filosofia, e ciò col fine di rendere gli uomini più docili all'autorità della Chiesa. Questo scetticismo religioso, come suol chiamarsi, non è nuovo, e Bayle ha fatto, insegnandolo, una luminosa comparsa. Ma questa dottrina è contraria a quella degli apostoli e de' padri e dottori della Chiesa.

La filosofia, come abbiamo più volte osservato, appoggia tutta sull'osservazione de' fatti interni: rovesciando, in conseguenza, la base della coscienza, si rende incerto tutto il sistema delle nostre conoscenze, e s'introduce il

più desolante e pernicioso scetticismo. Ora, questi nuovi apostoli, che non sono certamente successori degli apostoli del Redentore Divino, attaccano di fronte l'autorità della coscienza. Io debbo qui occuparmi dell'obbiezione che il barone di Elkstein dirige contro l'autorità della coscienza, poichè questa obbiezione merita di essere esaminata. La coscienza, dice questo scrittore, non può condurre alla conoscenza dell'uomo; perchè l'*io* non è che un individuo, e la coscienza non può farci conoscere che questo individuo solamente. Questa obbiezione svanisce, osservando che lo spirito umano ha il potere di trarre l'universale dal particolare, e che come abbiamo osservato più innanzi, nella superiorità di questa potenza analitica consiste la principale superiorità dell'ingegno. Damiron, nell'opera dinanzi citata, ha ben risoluto questa difficoltà: « Se il senso intimo (così egli) abbandonato a sè stesso, senza regola nè coltura, percepisce tutto sotto un punto di vista personale e singolare; se nel *me* egli non vede che il *me*, in questo caso stesso, senza che ne dubiti, a traverso il particolare travede il generale, ed in un uomo egli sente l'uomo; di modo che l'ignorante, il bambino stesso, i quali osservandosi non badano che ad essi, che non fanno uso di astrazione, che non hanno l'arte di generaleggiare, si trovano intanto, come per istinto, avere una nozione dell'umanità: per quanto sia limitata la loro esperienza, essa basta per rilevare a loro, almeno di una maniera confusa, con ciò che vi ha di singolare ciò che vi ha di comune nella loro natura. Quanto a colui che riflette, pel filosofo che, sicuro della sua coscienza la dirige col metodo, solo in faccia di sè stesso, raccolto e pieno di rimembranze, egli non ha alcuna pena a riconoscere nel soggetto, che porta in sè stesso, i caratteri essenziali di tutti quelli della sua specie; egli vi fissa il suo pensiero e la sua idea; sin d'allora l'*io* non è più un tutto concreto, ove si incontrano insieme l'individuale e l'universale, il particolare ed il generale: la sua veduta non è più una

veduta confusa, un principio male sviluppato; essa è una nozione astratta ed una netta generalità; essa è la scienza della specie e la teorica dell'uomo. L'io non è più per lui un individuo determinato: esso è un tipo, un ideale, esso è l'ideale umano; e se la propria esperienza non gli sembra su di certi punti, positiva e chiara sufficientemente per condurlo logicamente ad una induzione legittima, vi sono altre conoscenze oltre le sue, che come la sua sono nel segreto dell'essere che vuol comprendere; egli le interroga nel loro luogo, e ne riceve insegnamenti, che combinati con quelli che possiede, debbono terminare collo svelargli la soluzione che egli cerca. Che se per mezzo degli altri, come per sè stesso, egli non può venire al termine del problema, ciò è perchè allora bisogna disperare o almeno attendere: disperare se vi ha mistero; attendere se l'ora della luce non è ancora giunta. Ma certamente quando avviene, che tutte le conoscenze sono in mancanza, non vi è altra facoltà che possa supplirle con vantaggio: esse mancano, tutto eziandio manca. Togliete la scienza al senso intimo, non vi è più alcuna scienza possibile, e principalmente non vi è alcuna scienza dell'uomo. A ciò noi aggiungeremo, che non vi sono sistemi sull'uomo, quelli eziandio che contrastano la legittimità della coscienza, che non si appoggiano di una maniera o di un'altra sui risultamenti ottenuti da questa specie di osservazione. Solamente forse questi risultamenti sono alterati e male impiegati, ed il vero non è puro; ciò che fa il falso di questi sistemi. Ma in tutti i casi non si è mai immaginato alcuna cosa della nostra natura, che non ritorni in principio a qualche osservazione del senso intimo. La conoscenza è il fondo di tutto.

L'attenzione rivolta sul proprio pensiero, l'analisi del linguaggio, la storia del genere umano, sono le sole fonti che ci possono somministrare i fatti interni. Ecco sul punto del linguaggio un bel passo di un altro moderno filosofo: « È verissimo che un esame attento del linguaggio è di

gran soccorso per la psicologia. Lo spirito opera con estrema rapidità, e produce sovente insieme molti atti differenti: egli ha una conoscenza oscura di questi atti mentre si adempiono; ma tosto che sono adempiuti, se non li ricerca attentamente nella sua memoria, egli in poco tempo non potrà più ritrovarveli; e questi atti saranno per lui come se giammai stati non fossero. Noi non possiamo a ciascun istante ricondurre così la nostra riflessione su di ciò che facciamo, col fine di ottener la conoscenza distinta di ciò che abbiamo fatto. Inoltre, se questo potere ci fosse concesso, bisognerebbe ancora, per far la scienza dello spirito umano, la potenza di ritenere tutti i risultamenti che noi avremmo ottenuto, per esaminare in che cosa essi si rassomigliano o differiscono, e come si succedono. Queste due facoltà essendoci rifiutate, è una gran felicità che un istinto naturale abbia indotto l'uomo a rivestire le sue idee delle parole. Egli nota così i suoi pensieri uno per uno nel mentre che ne ha coscienza, e se la scrittura viene al soccorso della parola, ecco un mezzo di registrare un gran numero d'idee, che si ha la sicurezza di ritrovare, senza aver bisogno di caricarne la sua memoria. Il linguaggio diviene dunque così, per mezzo della psicologia, ciò che l'algebra è per la geometria: esso è una potente mnemonica. Per mezzo dell'esame del linguaggio lo psicologo arriva a scoperte, cui non avrebbe mai fatte senza questo appoggio. Ma siccome le lettere A, B, C non sono un triangolo, e non l'esprimono in una dimostrazione che per coloro i quali già conoscono questa figura, così il vocabolo *credere* o qualunque altro non esprime un atto intellettuale se non che per colui, il quale ha preso altrove conoscenza di questo fatto (1). »

L'applicazione delle verità razionali a' fatti, facendoci

(1) *Precis d'un cours de Psychologie, par Adolphe Garnier. Defense de la Psychologie.*

conoscere fra questi fatti le relazioni che conoscevamo fra le nostre idee, seconda il campo delle nostre conoscenze. Abbiamo molti esempi di ciò, eziandio fuori della fisica e delle matematiche miste. Facendo, per cagion di esempio, il paragone fra il numero de' nati e quello de' morti, si conosce se la popolazione di uno stato, di una provincia, di una città cresce oppure diminuisce: paragonando l'estensione del terreno col numero degli abitanti, si conosce se uno stato è relativamente ad un altro più o meno popolato: molti altri paragoni ci somministra la statistica.

Ma conviene dir qualche cosa sul perfezionamento della memoria. Abbiamo osservato il legame che vi è fra l'attenzione e la memoria: inoltre l'esperienza ci mostra, che molte cose hanno bisogno di una ripetizione di attenzione per imprimersi nella memoria. Queste osservazioni ci somministrano le due seguenti regole: 1.^o *per imprimere bene una serie di conoscenze nella memoria, fa d'uopo studiarla con tutta l'attenzione possibile*; 2.^o *fa d'uopo ripetere questo studio*.

Se voglio imprimere nella mia memoria una composizione qualunque, otterrò più facilmente il mio intento leggendola un piccol numero di volte, ma sforzandomi dopo ciascuna lettura di ripeterla a memoria, che leggendola molte volte senza fare simile sforzo. La ragione è, che la forza dell'associazione è in ragione dell'attenzione, e che questa è maggiore nel primo caso.

La terza regola è di *legare i pensieri con metodo*. Ho osservato nella lezione XCVI che un buon ordinamento delle nostre idee e delle nostre conoscenze facilita la nostra memoria. Lo stesso metodo analitico, con cui si passa gradatamente dal noto all'ignoto, non solamente conduce alle scoperte, ma eziandio facilita l'esercizio della memoria. La ragione è, perchè in tale caso concorrono più principii, di associazione: le idee non solamente si associano per la contiguità del tempo in cui si sono avute, ma

eziandio per la similitudine, che è ancora un principio di associazione. Più, la meditazione e l'immaginazione, in questo caso, concorrono tutte e due a porre lo stesso effetto; poichè la meditazione va a porre lo stesso pensiero, che l'immaginazione deve riprodurre. La quarta regola è *di associare le idee che si ritengono difficilmente, alle idee che si ritengono più facilmente.*

Questa regola contiene l'uso di ciò che appellasi *memoria artificiale*. S'intende per memoria artificiale un metodo col cui mezzo si legano nel proprio spirito cose difficili a ritenere con altre cose che si ritengono più facilmente, e ciò col fine di richiamare le prime per mezzo delle ultime.

« Supponiamo che io stabilisca nella mia memoria i differenti appartamenti di un edificio molto grande, e che mi abitui a pensare a questi appartamenti, percorrendoli sempre successivamente secondo un ordine invariabile. Supponiamo appresso, che preparandomi a recitare in pubblico un discorso composto di un gran numero di oggetti o d'idee circostanziate, io m'affatico a stabilire nella mia memoria l'ordine che mi propongo di osservare, esponendo la serie di queste idee. Bisognerà sulle prime che io divida il mio soggetto, e che l'ordini sotto certi capi di una maniera convenevole. Indi leggerò successivamente ciascun capo a ciascuno degli appartamenti il cui ordine mi è familiare. Ciò è quello che io posso fare facilmente, trasportandomi per mezzo del pensiero nell'appartamento richiesto, nel tempo che studio quello de' miei capi al quale esso si trova associato. Si comprende che dall'essermi l'ordine degli appartamenti divenuto abituale, deve risultarne che io mi ricordi senza sforzo quello delle idee o de' capi, che a questi appartamenti sono tanto fortemente legati. Da un'altra parte si concepisce facilmente, che con un poco di pratica si può apprendere ad impiegare un tale artificio senza molta pena e senza distrazione.

« Intanto che questa specie di memoria artificiale era destinata ad aiutar l'oratore, facendogli meglio ritenere il piano e l'ordine del suo discorso, noi troviamo negli scritti degli antichi rettorici tutte le spiegazioni che si possono ragionevolmente desiderare. Ma sembra che si applicava ad altri usi, e che era propria a facilitare il richiamo di una composizione puramente meditata. Come poteva essa essere impiegata di tal maniera? Non è facile comprendere ciò dalle spiegazioni imperfette di quest'arte, che gli antichi ci hanno trasmesse. Il lettore può consultare Cicerone *De Oratore* lib. II. cap. 86, 88. *Rhetor ad Herennium*; lib. III, cap. 16 e seq. Quintiliano, *instit. orat.*, lib. XI, cap. 2 (1). »

Ma del perfezionamento delle nostre facoltà intellettuali parmi di avere spiegato le cose principali; passo a ragionare delle cagioni de' nostri errori.

LEZIONE CH.

DELLE CAGIONI DE' NOSTRI ERRORI.

Ne' miei elementi della Logica mista ho trattato a lungo delle cagioni de' nostri errori: e mi lusingo che l'esame ivi fatto di questa importante materia sia esatto. Ritenendo qui la stessa dottrina, m'impegnerò di presentarla sotto un nuovo punto di vista; e ciò col fine di rendere più vasta la scienza dello spirito umano, e per evitare che queste lezioni sieno una perfetta ripetizione di alcuna delle mie opere antecedenti.

La verità e l'errore non consistono che ne' giudizi. L'errore è dunque un giudizio falso. I nostri giudizi sono per un aspetto, o primitivi o dedotti; per un altro, o di

(1) Dugald-Stewart, filos. dello spirito umano, t. 2, cap. VI, sez. VI.

fatto o razionali. Vediamo come può introdursi l'errore in ciascuna specie di questi giudizi. I giudizi di fatto sono falsi, allorchè in un fatto si tralascia qualche elemento che vi è, o che vi si aggiunge qualche elemento che non vi è: essi sono dunque falsi o per *difetto* o per *eccesso*. Questi giudizi sono falsi per difetto per un'analisi imperfetta del fatto in quistione. Così, se numerando gli anelli di una catena, se ne salta alcuno, il calcolo, e perciò il giudizio sul numero di questi anelli, è falso per difetto di attenzione. I giudizi di cui parliamo o sono relativi a' fatti interni dello spirito, o a' fatti esterni che ci si manifestano per mezzo de' sensi esterni. Incominciamo dai primi.

Sembra, a primo aspetto, che per i fatti di coscienza non possa cader l'errore: intanto la cosa non è così.

I difensori del sensualismo pretendono, che il giudizio non è che un racconto di più sensazioni, e che in conseguenza la facoltà di giudicare non è essenzialmente distinta dalla facoltà di sentire. È questa una quistione di competenza del tribunale della coscienza: i sensualisti cadono in errore tralasciando, per difetto di attenzione, o per un'analisi imperfetta del fatto del giudizio, alcuni elementi di questo fatto. Prendiamo un esempio: *il sasso che tengo nella mia mano è pesante*. Le sensazioni sole mi offrono *una estensione figurata, solida, impenetrabile, pesante*; ma il mio spirito, essendo affetto da questo gruppo di sensazioni, non giudica ancora; per giudicare è necessaria un'azione che divide qualche elemento dal fascetto delle sensazioni, ed un'altra azione, che riunisce di nuovo l'elemento diviso a ciò da cui era stato diviso. Il linguaggio che fa l'analisi del pensiero, mostra chiaramente questi due elementi, cioè l'azione analitica e l'azione sintetica, nel fatto del giudizio; poichè dicendo: *il sasso pesante*, non si ha ancora l'espressione del giudizio, laddove, per esprimere il giudizio fa d'uopo dire: *il sasso è pesante*.

Qui gli elementi, che il sensualismo tralascia, sono di natura a poter esser presi dall'attenzione; ma ve ne sono altri, che l'attenzione non può prendere, e che non manifestandosi all'attenzione, si crede non vi sieno.

Non tutto ciò che si trova nella nostra coscienza si trova nell'attenzione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni, di cui sebbene avessimo la coscienza, non possiamo prenderle coll'attenzione: esse ci sfuggono, non possono da noi attentamente sentirsi. L'atto del giudizio è un atto della meditazione. Lo spirito non avendo presenti, allorchè giudica, tutte le modificazioni che accadono in sè, e lasciandone sfuggire una parte, forma giudizi falsi.

Una moltitudine d'idee associate si uniscono alle idee sensibili: queste associazioni si fanno con tale rapidità, che non possiamo fissarle: esse intanto influiscono sulle determinazioni della nostra volontà; noi ignoriamo perciò in molte circostanze tutti i motivi che influiscono sulla nostra condotta, e quando ne' nostri giudizi escludiamo tali motivi, cadiamo nell'errore. Un uomo di lettere, per cagion di esempio, alla vista del merito che un altro possiede nello stesso genere di sapere, prova dispiacere, sembrandogli che il merito del collega oscuri il proprio: se avverrà che il collega pubblichi un'opera, in cui si ravvisa qualche errore, l'invidioso prenderà tosto la penna per combatterlo con forza; egli crederà di fare ciò per amore della verità, ed intanto ubbidirà agli impulsi dell'invidia. L'amore della verità l'avrebbe forse fatto passar sopra l'errore senza molto fermarvelo e muoverlo, ma l'invidia l'ha mosso a servirsi di questa occasione per abbassare il merito dell'emulo: egli attende all'errore, ma non attende al moto dell'invidia, che si associa all'idea dello scrittore, contro cui si vuole scrivere: questo motivo sfugge alla sua attenzione; egli giudica perciò falsamente che fa un'azione virtuosa, nell'atto che ne commette una biasimevole pel motivo.

Le idee associate hanno grande influenza sulla nostra volontà, sui nostri gusti, e perciò sui nostri giudizi: esse

alcune volte rendono spiacevole ciò che era piacevole ed al contrario: esse operano molte volte senza che noi osservassimo.

Da ciò provengono molti giudizi falsi riguardo al nostro essere. La somiglianza anche imperfetta e molto lontana con persona a noi cara, è già una raccomandazione per noi, perchè all'idea sensibile si associa con rapidità il fantasma della persona che ci è cara, e con questo l'affezione dell'amore. La somiglianza anche piccola col nostro nemico fa che ci riesca odioso un uomo. Noi non osserviamo queste associazioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito: noi crediamo che le idee delle persone di cui parliamo ci destino per sè stesse un sentimento piacevole o dispiacevole. L'influenza dell'associazione delle idee si estende su tutta la storia dello spirito umano. Questa sorte di giudizi sono falsi per eccesso, poichè si unisce ad un fatto, un elemento che in esso si trova; le idee de' due oggetti essendo associate e non distinguendosi dall'attenzione l'una dall'altra, lo spirito trasporta la qualità di un oggetto nell'altro, a cui attende, e crede vedere in esso una qualità che non vi è. Una causa principale dunque degli errori circa il nostro essere si è che una parte di ciò che accade in noi si nasconde alla nostra attenzione.

Da ciò avviene, che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un effetto di queste associazioni. Un cibo, per cagion di esempio, preso nella fanciullezza in un momento contiguo a quello in cui è nato uno sconvolgimento nel corpo, diviene in appresso nauseoso: la sua idea si associa a quella dello sconvolgimento del proprio corpo: questa associazione ripetendosi diviene molto rapida ed inosservabile; col progresso del tempo perciò dimenticandosi l'origine del disgusto, questo si crede naturale.

Ma qual mezzo abbiamo per preservarci da questi errori? *Tutto ciò che l'attenzione sopra noi stessi percepisce in noi, vi è certamente; ma non può dirsi, che tutto quello che non è percepito dall'attenzione, non vi sia. Se rivol-*

gendo l'attenzione su di me stesso, io percepisco in me un giudizio da me formato, potrò io forse dubitare un momento dell'esistenza in me di questo atto intellettuale? Noi abbiamo dunque un mezzo di esser certi de' giudizi affermativi circa il nostro essere, ed un tal mezzo è l'unione dell'attenzione colla coscienza.

Riguardo a' giudizi negativi circa il nostro essere, abbiamo, per esser sicuri della loro verità, un mezzo indiretto. Quando siamo certi che una cosa esiste in noi, siamo certi ancora, che in noi non esiste una cosa ripugnante alla prima.

È vero che noi confondiamo l'abito colla natura, ma da ciò non avviene che noi non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell'esistenza di alcune facoltà naturali in noi. L'abito nasce dalla ripetizione di alcune azioni; ma è necessario supporre il potere di principiare le azioni medesime. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarii, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a danzare, a cantare, ec.? L'associazione delle idee può render piacevole un'idea, che era dispiacevole, e viceversa; ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore? Senza di ciò come le associazioni influirebbero sui nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione dell'uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti a cui le sue facoltà si applicano, in virtù del quale questi oggetti sono propri a produrre alcune impressioni piacevoli e dispiacevoli. Nell'uno e nell'altro caso dobbiamo giungere a principii, di cui ci sarà impossibile dare altra ragione, se non che la cosa è così.

Abbiamo dunque mezzi per preservarci dagli errori nei fatti relativi al nostro essere. Riguardo ai fatti, che i sensi esterni ci manifestano, fa d'uopo in primo luogo osservare, che i sensi non possono mostrarci le proprietà assolute dei corpi, ma solamente le proprietà relative. Noi non possiamo

sapere come i corpi sono in sè stessi, indipendentemente dalle nostre sensazioni, ma solamente sappiamo, come essi ci appaiono,

Le sensazioni sono i diversi modi di sentire o di percepire gli oggetti corporei. Nell'idea della sensazione, si contiene dunque la realtà dell'oggetto esterno, ma i diversi modi di percepirlo appartengono al principio che sente, e sono sue modificazioni; poichè i diversi modi di percepirlo sono percezioni diverse, e le percezioni sono modificazioni dell'essere che percepisce; non si debbono perciò confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle proprietà assolute di queste cose, le quali proprietà ci rimangono ignote.

Le nostre sensazioni sono i diversi modi, in cui noi sentiamo i soggetti esterni, cioè i diversi modi, in cui questi ci appaiono: ora, essendo la sensazione il modo in cui il soggetto esterno ci apparisce, deve mostrarsi come il modo di questo soggetto che apparisce, ed avere, in conseguenza, un'apparenza esteriore. Se, per esempio, immergo un remo nell'acqua, esso mi apparirà rotto: il rompimento è un mio modo di vedere il remo, vale a dire è un modo della mia visione di questo corpo; il remo dall'altra parte apparisce a me in questo modo; il che vale quanto dire, che questo modo mio di vedere ha un'apparenza esteriore. È dunque nella natura delle nostre sensazioni di avere un'apparenza esteriore. Se tocchiamo colla mano la superficie di un marmo freddo, la freddezza ci sembra estendersi sulla superficie di questo marmo: lo stesso ci accade riguardo al caldo: esso ci sembra distendersi sulla superficie de' corpi caldi.

L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è dunque incontrastabile. Essa lo è sotto un altro riguardo. Noi non solamente riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni, ma eziandio a' nostri organi sensorii. Il sentimento del caldo e quello del freddo non solamente ci sembrano ne' corpi che la mano tocca, ma eziandio nella mano stessa:

similmente i sapori ci sembrano nella lingua, gli odori nel naso, i dolori nelle parti offese del nostro corpo, e generalmente ci sembra, che tutte le nostre sensazioni sieno nelle parti del nostro corpo che ce le trasmettono.

Da queste considerazioni sulle nostre sensazioni possiamo dedurre la seguente regola: *Per non cadere in errore ne' giudizi, che sono appoggiati sulla testimonianza dei nostri sensi, fa d'uopo non confondere il modo in cui le cose esterne ci appariscono, col modo in cui queste stesse cose esistono, indipendentemente dalle nostre sensazioni.*

Ma questo errore di confondere il modo apparente degli oggetti de' sensi col loro modo assoluto consiste eziandio nell'ommissione di un elemento del fatto che si osserva. Quando io toccando la neve, trovo che essa è fredda, il giudizio che fa l'analisi del gruppo delle sensazioni da cui sono affetto, e che indi lo ricompone, deve essere espresso così: *Questa neve, relativamente a me, è fredda.* Allorchè, confondendo il modo apparente o relativo della neve col suo modo assoluto, io dico: *Questa neve è fredda,* tralascio la circostanza della relazione della neve con me, tralascio dunque un elemento del fatto in quistione, ed il mio giudizio diviene falso per difetto.

In molti casi cadiamo in errore paragonando questi modi apparenti fra di essi. Alcune volte, allorchè un oggetto ci fa provare in certe circostanze una determinata impressione, noi giudichiamo che ci farà eziandio provare la stessa impressione in altre circostanze. Per darne esempi, distinguo le circostanze in *esterne* ed *interne*. Se voi guardate una torre quadrata in lontananza, la vedete rotonda; v'ingannereste giudicando, che la vedreste ancora rotonda guardandola da vicino. La circostanza esterna della distanza è qui cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente, vi apparisce di un modo; v'ingannereste giudicando, che vi apparirà nell'istesso modo guardato ad occhio nudo o con una lente diversa: le circo-

stanze esterne delle due osservazioni enunciate sono diverse. Se nella vostra gioventù leggete con facilità ad occhio nudo un libro scritto in minuti caratteri, v'ingannereste giudicando, che cambiata la circostanza interna dell'organo, nell'età senile, voi potrete, colla stessa facilità, ad occhio nudo, leggere lo stesso libro. Se un certo cibo vi riesce grato, mangiandolo quando siete sano, ed avete fame, v'ingannereste giudicando che tale dovrà sembrarvi quando o siete ammalato, o siete sazio. Le circostanze interne ne' due casi allegati sono diverse. Sovente nell'occasione delle impressioni, che un oggetto trasmette ad uno de' nostri organi, noi pretendiamo di giudicare di quelle che lo stesso oggetto trasmetterà ad un altro organo che nello stesso istante non è dall'oggetto affetto. Così, per cagion di esempio, vedendo in lontananza una torre rotonda, se giudichiamo che toccandola proveremo le impressioni per mezzo del tatto, che sogliono destarci i corpi rotondi, cadremmo in errore.

Questi giudizi falsi, di cui parliamo, considerati per un aspetto, sono falsi per difetto, cioè per ommissione di un elemento del fatto osservato; considerati sotto un altro aspetto, sono falsi per eccesso, poichè si aggiunge al fatto osservato una circostanza o un elemento che non si trova. Sono falsi per difetto, poichè si tralascia la circostanza o le circostanze particolari, in cui il dato oggetto ci mostra certe apparenze, e si giudica assolutamente che le apparenze ricompariranno, indipendentemente dalle condizioni necessarie a farle ricomparire.

Questi stessi giudizi sono falsi per eccesso, poichè essi pongono nel fatto di cui fanno l'analisi e la sintesi un elemento che in esso non si trova. Se giudico: *La torre che in questa distanza mi apparisce rotonda, mi apparirà anche rotonda guardandola da vicino*, il mio giudizio sarà falso, perchè esso dice di più di che è contenuto nel fatto. Se mi limitassi a sviluppare ciò che si contiene nel fatto, io direi solamente *La torre che guardo mi ap-*

parisce rotonda; questo giudizio sarebbe esatto. Similmente se dico: *La torre che io vedo cogli occhi di figura rotonda, mi apparirà eziandio di figura rotonda per mezzo del tatto*; il mio giudizio può esser falso perchè dice di più di quello che il fatto contiene.

Noi c'inganniamo dunque o confondendo ciò che ci apparisce con ciò che è, o confondendo ciò che ci apparisce in certe circostanze con ciò che dovrà apparirci in circostanze diverse. Le apparenze sensibili dipendono dall'azione degli oggetti esterni, dalla natura e dallo stato degli organi su cui gli oggetti esterni operano. Se l'azione dell'oggetto cambia, sebbene l'oggetto sia lo stesso, l'apparenza cambierà; se poi lo stato dell'organo cambierà, sebbene l'azione dell'oggetto fosse la stessa, l'apparenza sarà diversa.

Gli esseri sensitivi, tanto nella stessa specie, quanto nelle specie diverse, sono provveduti di diversi organi sensorii. Da ciò segue, che essi debbono provare sensazioni diverse, e che in conseguenza il mondo sensibile è diverso, tanto per ciascun individuo della stessa specie, quanto per gl'individui di specie diverse.

Noi sappiamo quel tanto che si conserva nella nostra memoria. Se qualche causa ci togliesse interamente la rimembranza del passato, la nostra vita intellettuale sarebbe nel suo primo istante, e noi dovremmo apprendere di nuovo ciò che abbiamo dimenticato. I fatti passati non sono presenti allo spirito, se non per mezzo della memoria; e la memoria rende ancora presenti allo spirito le illazioni di un raziocinio, sebbene il raziocinio fatto per dedurle si fosse interamente obbliato. Ma oh! quanto la memoria è fallace! Gli uomini i più consumati nelle scienze sono spesso, loro malgrado, soggetti agli abbagli di memoria: gli errori di calcolo, i quali spesso commettonsi da' più esercitati calcolatori sono una prova incontrastabile di questa verità troppo umiliante pel nostro orgoglio.

Abbiamo detto che l'immaginazione alcune volte riproduce certe idee, senza il sentimento di averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiero da me letto in un libro, senza ricordarmi di averlo letto. Da ciò può avvenire, che io giudichi nuova una idea dall'immaginazione riprodotta, e così formi un giudizio falso, per *difetto*; omettendo, cioè, un elemento del fatto di cui si tratta, il quale è la circostanza di aver io letto il pensiero riprodotto, in un libro; ma questa omissione mi fa associare al fatto un elemento che non vi si trova; e questo elemento è la circostanza della *novità* del pensiero. Così queste specie di giudizi sotto un aspetto sono falsi per *difetto*, e sotto un altro, per *eccesso*.

Da ciò avviene che alcuni scrittori credano falsamente di essere inventori di alcune verità o di alcuni metodi; non ostante che l'abbiano appreso ne' libri da loro letti. Essi hanno di buona fede, per un abbaglio di memoria, questa falsa credenza. Da ciò possono nascere dispute circa gli autori de' nuovi pensieri. Un autore può realmente essere inventore di una verità, la quale sia stata conosciuta prima di lui; poichè può avvenire, che egli non l'abbia letto negli autori che l'hanno preceduto. Chi mai può, specialmente ne' primi anni di studio, aver letto tutti gli autori, che trattano di una scienza qual siasi? Inoltre un autore può, per abbaglio di memoria (come abbiamo detto), credersi inventore di una verità che l'immaginazione, per la legge psicologica dell'associazione delle idee, riproduce senza il riconoscimento.

Quando colla riproduzione di un'idea, in forza dell'immaginazione, ha luogo ancora il riconoscimento, in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi dalle idee sensibili da cui in origine derivano; poichè, giudicando noi, che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo errore nasce dall'oblio delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre

cifre, 3, 3, 7, dirò: 3 più 3 fa 7, è evidente che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l'idea di eguaglianza di 3 più 3 a 7, invece di associarla a 8: l'idea del qual numero nel momento o non si riproduce, oppure per mancanza di attenzione è tosto obliata. Nella lezione XXIV ho recato un esempio degli errori di memoria, riferito da Wolfio nel § 210 della psicologia empirica. Ora, questo esempio prova che l'oblio di una circostanza necessaria alla determinazione di un fatto obbliga lo spirito ad associare a questo fatto una circostanza diversa. L'uomo di cui parla Wolfio aveva obliato la circostanza della diversa desinenza de' versi di Omero, di Esiodo e di Pindaro, ed all'idea della poesia di questi poeti aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale ne' cantici ecclesiastici. Se vedete un oggetto in un luogo può avvenire che si riproduca il fantasma dell'oggetto senza quello del luogo, e che insieme con quello dell'oggetto si riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l'intero fantasma vi presenterà l'oggetto in un luogo diverso da quello in cui l'avete veduto; il fantasma intero sarà perciò diverso dall'intera idea sensibile, e voi, giudicando lo stesso, cadete in errore. Spesso rimaniamo sorpresi che alcuni scrittori, riferendo i pensamenti degli altri, citino alcuni luoghi ove gli autori citati dicono il contrario di ciò che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione di cui abbiamo testè parlato. Gli autori che citano, avendo letto il pensiero degli autori citati, lo hanno giudicato falso. Il fantasma intero si riproduce cambiato, perchè l'oblio del pensiero degli autori citati fa sì, che il fantasma della lettura si associ a quello del giudizio formato dal lettore. L'immaginazione può riprodurre una proposizione negativa come affermativa, e viceversa un'affermativa come negativa. Più profondi scrittori cadono non poche volte in contraddizione con sè medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno

scrittore ha pronunciato una proposizione falsa: dopo, per un esame più diligente, conosce il vero; se egli dimentica la prima proposizione, oppure se questa si riproduce cambiata, e cade senza saperlo in una evidente contraddizione.

Inoltre, se l'illazione di un raziocinio antecedente si riprodurrà cambiata, cioè si riprodurrà come affermativa essendo negativa, o come negativa, essendo affermativa, servendosi lo spirito di questa illazione come di una promessa di un altro raziocinio, egli, ragionando giustamente, dedurrà una illazione falsa, e cadrà in contraddizione con sè stesso. Siffatte contraddizioni accadono per solo abbaglio di memoria anche ragionando giustamente.

Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento, e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora.

La memoria c'inganna alcune volte, ma non c'inganna sempre. Lo scettico non può dunque dagli abbagli di memoria dedurre l'impotenza assoluta nello spirito umano di conoscere il passato, ed il dommatista non deve credersi infallibile. Il rimedio contro gli errori di memoria è l'imprimer bene nella memoria ciò che si vuole apprendere, ed il diffidare della memoria stessa. La scrittura è un rimedio molto efficace e sicuro per evitare gli errori di memoria. Se fate uso di una illazione antecedente non vi è necessario rivedere la dimostrazione, ma vi basta rivedere l'illazione, di cui vi servite per un nuovo raziocinio. Se le cose di cui vi ricordate le avete apprese da molto tempo, e se è scorso molto tempo senza che ve le abbiate rese presenti, bisogna rivederle prima di giudicare.

Alcuni degli errori de' quali abbiamo parlato, cioè quelli che derivano dalla impossibilità di percepire coll'attenzione tutto ciò che accade nel nostro essere; quelli che derivano dal confondere il modo apparente degli oggetti de' sensi

col modo reale ed assoluto, gli errori di memoria, sembrano nascere da' principii stessi della costituzione umana. Noi abbiamo veduto qual grande influenza ha sulla nascita di questi errori la legge psicologica dell'associazione delle idee; ma questa legge è un principio utile ed indispensabile all'uomo, sebbene quando non è conosciuta e regolata serva a traviarci. Questi errori perciò sembrano comuni a tutta la specie umana, e sembra che non vi sia nessuno il quale non sia esposto ad esserne infetto. Bacone chiama gli errori di queste specie *idola tribus*. Egli dà il nome d'*Idolo* ad ogni disposizione dello spirito, che può traviare il giudizio. La verità è il Dio legittimo dell'intelletto: egli non ne adora verun altro, finchè rimane fedele alla sua destinazione: le cause di errore sono come tante false divinità che lo seducono, e che usurpano un omaggio, il quale non appartiene se non che alla verità sola. Bacone chiama dunque *idola tribus* quelle cause di errore che sono nella costituzione della natura umana, come sono la limitazione della nostra attenzione, la legge dell'associazione delle idee, ec.

A questa specie di errori chiamati *idola tribus* appartengono gli errori che noi riceviamo dall'autorità degli altri uomini, cioè da' nostri genitori, da' nostri educatori, e da tutti coloro che ci comunicano i loro pensieri. L'autorità è la sola nostra guida durante i primi anni della vita. Ed è utile che la cosa sia così: senza questa disposizione a credere ciò che ci s'insegna, noi saremmo incapaci d'istruzione e di perfezionamento. Dopo che siamo giunti allo stato in cui la nostra intelligenza è adulta, noi non possiamo in alcune cose essere giudici competenti; perciò dobbiamo riposarci sul giudizio degli altri, che crediamo capaci di poter giudicare rettamente. L'associazione delle idee dà una influenza al di là del giusto all'autorità. L'uomo nasce ignorante: egli apprende dagli uomini adulti alcune verità: associa perciò all'idea di un uomo adulto quella di scienza e di arte; e l'uomo

adulto si presenta, in conseguenza, allo spirito del fanciullo come un soggetto adorno di sapere e di abilità. Quando il primo pronuncia una proposizione, il secondo crede che il primo parli di ciò che sa; e siccome ha sperimentato che l'adulto in molte cose non si è ingannato, così lo crede costantemente in possesso della verità, e verace. Ecco l'origine del pregiudizio dell'autorità, il quale è la sorgente di una moltitudine di errori che desolano il genere umano. Non vi è educatore, che non debba introdurre nell'animo del suo allievo il pregiudizio di cui parlo.

Un figliuolo di genitori contadini vede che la sua madre sa cuocere le vivande e preparare i cibi, che ella sa tessere la tela per fare i lenzuoli, che sa filare la lana e fare le calze. Egli vede ugualmente che suo padre sa seminare e coltivare i campi, e che sa raccogliere le biade ed i frutti; egli contrae perciò l'abitudine di associare all'idea de' suoi genitori quella del sapere e dell'abilità. Un fanciullo conosce che il suo maestro sa leggere, sa scrivere, ed intende qualunque lingua straniera: egli associa all'idea del maestro quella della scienza e dell'abilità. Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento della credenza all'altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un modo simile a quello in cui si forma quello dell'aspettazione del futuro simile al passato. I fanciulli hanno sperimentato che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati; essi credono che i loro genitori conosceranno costantemente il vero, e che lo diranno loro. In questo modo ricevono senza esame la religione dei loro padri e tutti gli errori di cui questi sono imbevuti. Un tal sentimento è talmente abituale in noi, che gli uomini i più istruiti in filosofia vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L'autore anonimo delle istituzioni filosofiche pel seminario di Lione, e l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima e dell'origine delle idee contro Locke, fra gli altri argomenti in sostegno delle loro opinioni fi-

losofiche, vi adducono quello dell' autorità dell' illustre Bossuet. I due scrittori di cui parlo sono teologi: in qualità di teologi appresero molto da Bossuet: l'idea di questo rispettabile prelato si associò nel loro spirito a quella di un uomo che insegna costantemente la verità, ed ubbidendo ciecamente al sentimento abituale della credenza all' autorità di Bossuet, lo hanno riguardato come una guida sicura in filosofia.

Non ci maravigliamo dunque se vediamo errori notabili spargersi sulla terra e perpetuarsi per secoli, come, per cagion di esempio, sarebbero l' idolatria ed il maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all' altrui autorità in forza del sentimento di cui abbiamo parlato, non già in forza di raziocinio e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini allorchè scelgono un' opinione, io sono sicuro che ridurremmo il suffragio di un' infinità di persone all' autorità di due o di tre uomini, i quali avendo sparsa una dottrina, questa è stata da molti altri abbracciata sulla supposizione del merito di quelli che l' hanno sparsa, e sulla supposizione ancora che l' avessero a fondo esaminata; e quelli che l' hanno abbracciata l' hanno comunicata a molti di seguito, i quali hanno creduto più vantaggioso abbracciarla sull' altrui autorità, che esaminarla profondamente. In questo modo il numero dei settari pigri e creduli, aumentandosi di giorno in giorno, è stato un motivo agli altri uomini di esentarsi dall' esame di un' opinione, che vedevano sì generale, che si persuadevano di non esser divenuta tale se non che per la solidità delle ragioni, su cui era stata in origine appoggiata.

Il P. Malebranche ha fatto importanti osservazioni sul pregiudizio dell' autorità: io ne trascriverò alcune: è assai difficile di comprendere, come può avvenire, che le persone, le quali hanno spirito, amino meglio servirsi dello spirito degli altri nella ricerca della verità, che di quello che Dio ha dato loro. Vi è senza dubbio un piacere ed un

onore infinitamente più grande nel condursi co' suoi propri occhi che con quelli degli altri; ed un uomo che ha gli occhi in buono stato, non pensò giammai di chiuderseli o di toglierseli, nella speranza di avere un conduttore: *Sapientis oculi in capite ejus, stultus in tenebris ambulat* (Eccles. 2. 14). Perchè il folle cammina egli nelle tenebre? Ciò avviene perchè non vede che cogli occhi altrui, e che non vedere se non in questa maniera, propriamente parlando è non vedere affatto.

« Vi sono molte cause, le quali contribuiscono a questo disordine di spirito. Primieramente la pigrizia naturale degli uomini, i quali non vogliono darsi la pena di meditare.

« In secondo luogo, l'incapacità di meditare in cui si è caduti per non essersi applicato durante la gioventù.

« In terzo luogo, il poco amore che si ha per le verità astratte.

« In quarto luogo la soddisfazione che si riceve nella conoscenza delle verisimiglianze, che sono molto piacevoli, e che fanno molta impressione, perchè appoggiate sulle nozioni sensibili.

« In quinto luogo, la sciocca vanità che ci fa desiderare di essere stimati letterati; perchè si chiamano letterati coloro che hanno maggior lettura. La conoscenza delle opinioni è di uso maggiore per la conversazione e per istordire gli spiriti del comune che la cognizione della vera filosofia che si apprende meditando.

« In sesto luogo perchè s'immagina senza ragione, che gli antichi sono stati più illuminati di quello che noi possiamo esserlo, e che non vi ha alcuna cosa da fare, ove essi non hanno riuscito.

« In settimo luogo, perchè un rispetto mescolato di sciocca curiosità fa che maggiormente si ammirino le cose le più lontane da noi, le cose le più vecchie, quelle che vengono da più lontano, o da paesi i più incogniti, ed

eziandio i libri i più oscuri. Così si stimava altre volte Eraclito per la sua oscurità (*Clarus ob obscuram linguam*. Lucrezio). Si ricercano le antiche medaglie, sebbene rose dalla ruggine, e si guarda con molta attenzione la lanterna e la pantofola di qualche antico, sebbene rose da vermi: la loro antichità fa il loro pregio. Alcuni trovano che Omero e Virgilio avevano una conoscenza perfetta della natura. Bisogna rispettare l' antichità, dicesi: Che? Aristotele, Platone, Epicuro, questi grandi uomini si sarebbero essi mai ingannati? Non si considera che Aristotile, Platone, Epicuro erano uomini come noi, e della stessa nostra specie; ed inoltre che nel tempo in cui noi siamo, il mondo è più vecchio di duemila anni, che esso ha maggior esperienza, che deve essere più illuminato, e che la vecchiezza e l' esperienza del mondo sono ciò che fa discoprire la verità.

« In ottavo luogo, perchè quando si stima un' opinione nuova ed un autore del tempo, sembra che la loro gloria tolga la nostra, perchè è molto vicina; ma non si teme alcuna cosa di simile dall' onore che si rende agli antichi.

Nel nono luogo, perchè la verità e la novità non possono trovarsi insieme nelle cose della fede. Perchè gli uomini, non volendo far distinzione fra le verità che dipendono dalla ragione e quelle che dipendono dalla tradizione, non considerano che debbono apprendersi di una maniera interamente differente. Essi confondono la novità coll' errore, e l' antichità colla novità. Lutero, Calvino, ed altri eretici hanno innovato, ed hanno errato. Galileo dunque, Harveo, Cartesio s' ingannano in ciò che dicono di nuovo. L' impanazione di Lutero è nuova, ed essa è falsa, la circolazione dunque di Harveo è falsa; perchè essa è nuova. Per tal ragione essi danno il titolo di *novatori* agli eretici ed a' nuovi filosofi. Le idee ed i vocaboli di *verità* e di *novità* sono stati legati gli uni agli altri.

« In decimo luogo, perchè siamo in un tempo in cui la scienza delle opinioni degli antichi è ancora in voga, e che non visono se non coloro che fanno uso del loro spirito, che possono per la forza della loro ragione mettersi al di sopra degli usi cattivi.

In ultimo luogo, perchè gli uomini non operano che per interesse: e ciò fa che coloro stessi i quali si disingannano, e che riconoscono la vanità di queste sorti di studi, non lasciano intanto di applicarvisi; perchè gli onori, le dignità ed eziandio i benefizi vi sono attaccati in modo, che li hanno piuttosto coloro che sono in tali studi eccellenti, che coloro che tali studi ignorano.

« Questo falso e vile rispetto che gli uomini portano agli antichi, produce grandissimo numero di effetti molto perniciosi.

« Abituando gli uomini a non fare uso del loro spirito, esso li pone a poco a poco in una vera impotenza di farne uso. Perchè non bisogna immaginarsi, che coloro i quali invecchiano sui libri di Aristotele e di Platone facciano molto uso del loro spirito. E non impiegano ordinariamente tanto tempo alla lettura di questi libri, che per ingegnarsi di entrare nel sentimento de' loro autori, ed il loro scopo principale è di saper veramente le opinioni che hanno avute, senza mettersi molto in pena di ciò che bisogna pensarne. Così la scienza e la filosofia che imparano è propriamente una scienza di memoria, e non già una scienza di spirito. E non sanno che istorie e fatti, e non già verità evidenti: e sono piuttosto storici che veri filosofi; essi sono uomini che non pensano, ma che possono raccontare i pensieri degli altri.

Io non so per qual disordine di spirito certe persone si spaventano, se si parla in filosofia altrimenti di Aristotele, e non si mettono in pena, se si parla in teologia altrimenti del Vangelo, de' Padri e de' concilii.

Se si credesse che Aristotele e Platone fossero infallibili,

non bisognerebbe forse fare altro che applicarsi ad intendervi; ma la ragione non permette che si credano tali (1).

Coloro i quali pretendono che in materia di filosofia dovessimo seguire gli antichi, dovrebbero mostrarci quale scuola degli antichi dobbiamo seguire. Seguiremo noi forse Platone o Aristotile? Questi filosofi hanno in molti punti opinioni contraddittorie: qual ragione, prescindendo dall'esame, ci può obbligare ad adottare l'opinione di Aristotile piuttosto che quella di Platone? Ma fra gli antichi stessi vi sono stati filosofi sommi, i quali hanno insegnato non doversi credere che le dottrine approvate dalla ragione, dopo un diligente esame. Così insegnava il saggio Socrate: questo stesso insegnava il gran Cicerone: « Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est. Non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quærenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur: desinunt enim suum iudicium adhibere; id habent ratum, quod ab eo quem probant iudicatum vident. Nec vero probare soleo in quod de Pythagoricis accepimus: quos ferunt, si quid affirmarent, in disputando, cum ex iis quæreretur, quare ita esset; respondere solitos, *ipse dixit*: ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudicata poterat ut etiam sine ratione valeret auctoritas (2). »

Io prego il lettore di unire alla lettura di queste osservazioni sull'autorità quella della lezione VIII e della lezione XXXIII.

(1) *Ricerca della verità*, lib. 2, 2. part, cap. III, IV, V e seg.

(2) *Cicerone, de natura deorum*, lib. I, cap. V.

LEZIONE CHII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Abbiamo spiegato come gli errori nelle conoscenze primitive di fatto possono introdursi o per difetto, o per eccesso; ed abbiamo ciò spiegato prima riguardo a' fatti interni, poi riguardo a' sensi esterni. Abbiamo veduto come la legge psicologica dell'associazione delle idee, la quale ci è necessaria ed utile per lo sviluppo dell'intelligenza e per la condotta della vita, influisce a farci formare giudizi erronei per difetto e per eccesso. Ciò ci ha condotto a considerare quella specie di errori, che Bacone chiama *idolatribus*, a cui si riferisce anche il pregiudizio dell'autorità, il quale come abbiamo veduto, è anche appoggiato sull'associazione delle idee.

Ma il pregiudizio dell'autorità il quale è un pregiudizio quando estende la sua influenza nelle materie che non sono di sua competenza, e che posso e debbono esser l'oggetto dell'esame individuale, cessa di esserlo, quando l'autorità è impiegata a farci conoscere i fatti, che non possiamo conoscere che per mezzo della narrazione degli altri uomini. Intanto anche per questo mezzo possiamo cadere in errore. Gli storici, che ci narrano fatti, debbono per non indurci in errore avere due qualità. Debbono sapere ciò che narrano, e non essere essi stessi nell'errore. Debbono eziandio in secondo luogo proporsi di non ingannarci. Ma gli storici non sempre conoscono la verità de' fatti che narrano, e non poche volte hanno interesse d'ingannarci; e questi sono le due fonti donde nascono gli errori storici. Le storie non sempre sono scritte da autori contemporanei: gli storici hanno molte volte riunito fatti a loro trasmessi dalla tradizione orale. Questa ommettendo alcune circostanze ed associandone alcune

altre, sfigura enormemente i fatti. Ciò è provato da un fatto costante, ed è che le prime origini di tutti i popoli, eccettuato il popolo ebreo, sono favolose.

Fino alla metà del secolo XV non vi fu stampa, nè tipografie. Tutti gli antichi libri non ci sono dunque pervenuti che in copie manoscritte. Si scriveva da prima sulle membrane degli alberi, come sui papiri egizi o sulle foglie più grandi e dense, come sulle foglie di palma o sulle tele, come erano i libri *lintei* de' Romani, e sulle lamine in rame, e sulle pietre negli antichissimi tempi. Quindi s' incominciò a scrivere sopra cuoi e sulle pelli, dette *pergamene*, da Pergamo città dell'Asia minore, dove si crede questo uso aver avuto principio. Finalmente, trovata la carta, si scrisse sulle carte. Ora, essendosi per la lunghezza del tempo e per varii accidenti o distrutti oppure guasti i materiali, ne' quali erano scritti gli antichi libri, si è perduta la memoria de' veri fatti, ed il vero mezzo di verificare le tradizioni sui fatti ch'erano stati scritti. I copisti poi sono stati cagione di una moltitudine di sbagli. Essi, o servendosi di guasti esemplari, o di esemplari non bene scritti, o leggendo con soverchia fretta, o non intendendo, davano copie per ogni verso sformate. A ciò si vuole aggiungere, che usando alle volte stranissime abbreviature o capricciose combinazioni di lettere, furono occasione di nuovi sbagli ai seguenti copisti, che per ordinario non furono che i monaci orientali e occidentali.

Non poche volte gli uomini hanno la volontà d'ingannare gli altri e ciò può accadere in varii modi. Alcune volte o l'ignoranza del vero autore di un libro, o l'interesse di venderlo più caro, o l'impegno di avere nelle contese un grande autore favorevole, faceva che l'opera di uno scrittore, ricopiandosi, fosse data fuori col nome di un altro più ragguardevole, e qualche volta che si alterasse. Da ciò nacque una moltitudine di libri supposti e guasti, così nelle cose profane come nelle sacre.

Ma vi è altro modo, in cui seguendo l'altrui autorità, possiamo cadere in errore, e consiste nell'uso dei vocaboli co' quali gli altri esprimono i loro pensieri. Per intendere un libro è necessario legare a' vocaboli in cui è scritto le stesse idee che vi ha legato l'autore il quale l'ha composto. Ora avviene non poche volte il contrario.

Quando Mosè scrive, nel primo capitolo del genesi: *nel principio creò Dio il cielo e la terra*, che cosa mai intende egli denotare con questo vocabolo *cielo*? L'astronomia attuale intende per cielo la sfera mondana, che nel tempo di ore ventiquattro sembra muoversi intorno la terra da oriente in occidente. Ma è questo forse il senso in cui lo prende l'autore sacro? Tutti i corpi celesti essendo stati, secondo il sacro testo, creati nel quarto giorno, segue che la totalità di questi non sia il cielo che Mosè dice aver creato nel principio. Inoltre il cielo si dice fatto nel secondo giorno, ed un tal cielo è il firmamento che divide le acque dalle acque. Il cielo dunque di cui parlasi nel primo verso del genesi non è il cielo dell'astronomia, nè quello creato il secondo giorno.

Domando inoltre: Che cosa intende Mosè pel vocabolo *giorno*? Ne' libri de' matematici il vocabolo *giorno* si prende per quello spazio di tempo in cui il sole sembra compiere una intera rivoluzione intorno la terra: oppure quello spazio di tempo in cui il sole dimora sul nostro orizzonte. Ora essendo il sole stato creato nel quarto giorno, il vocabolo di *giorno* non può prendersi da Mosè in niuno de' due sensi enunciati.

Domando finalmente: Che cosa intende Mosè per *luce*? La luce secondo la scuola di Cartesio, è una materia posta in moto dal sole. Secondo poi la scuola di Newton è una emanazione de' corpi luminosi, e perciò del sole. In qualunque di queste due opinioni la luce deriva dal sole. Ora questo astro, essendo stato creato il quarto giorno, la luce di cui parla Mosè ne' giorni antecedenti non era nè quella di cui parla Cartesio, nè quella di cui parla New-

ton. I vocaboli, in conseguenza, di *cielo*, di *giorno*, di *luce* si riferiscono da Mosè ed oggetti diversi di quelli a cui li riferisce la fisica d'oggi.

È facile dedurre da queste osservazioni quale oscurità deve essere stata generalmente sparsa negli scritti degli autori antichi, e che sono vissuti in differenti paesi. Il gran numero de' volumi, che gli eruditi hanno scritto per illustrare queste opere, prova quanta penetrazione e quanta forza di raziocinio si richiegga per iscoprire il vero senso degli antichi autori.

Ritorniamo alquanto indietro.

Noi abbiamo incominciato dall'esaminare come può introdursi l'errore ne' nostri giudizi di fatto. Abbiamo veduto che può introdursi o per difetto, tralasciando qualche elemento del fatto che osserviamo, o per eccesso aggiungendo qualche elemento estraneo al fatto medesimo. Molti errori, de' quali i logici parlano separatamente come specie diverse di errori, si riducono al genere di cui parliamo. Tale è il sofisma detto in logica: *Cum hoc, ergo propter hoc*, o *post hoc, ergo propter hoc*: tale è pure ciò che gli stessi logici chiamano *fallacia di accidente*, e quello di concludere *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Fa d'uopo spiegare ciò distintamente.

I nostri giudizi sui fatti sono dapprima particolari, poi lo spirito gli rende universali: noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità: vedendolo di nuovo, lo giudichiamo fornito della qualità stessa. Ma gli oggetti si offrono a noi con modificazioni e con circostanze, e non possiamo mai vederli senza modificazioni e senza circostanze. Ora, non tutte queste modificazioni e circostanze sono necessarie ed influiscono per l'esistenza della qualità in quistione: alcune sono accidentali, e non influenti; e la qualità può aver esistenza senza di esse, ed è dalle stesse indipendente; altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può avere esistenza. Ora, può avvenire che noi riguardassimo come

essenziali alcune modificazioni e circostanze accidentali e non influenti, e come accidentali e non influenti alcune modificazioni e circostanze essenziali; e così cadremo in errore nel primo caso per eccesso, nel secondo per difetto. Fa d'uopo rischiare ciò per mezzo degli esempi.

È accaduto il tremuoto, quando il sole era eclissato; la eclissi del sole è stata dunque la causa del tremuoto. Due, tre, quattro uomini sono stati viziosi o infelici: essi si chiamavano tutti collo stesso nome: da ciò si conclude che la circostanza del nome influisce ne' vizi e nelle virtù degli uomini non meno che sulla loro felicità o infelicità. Questa influenza dei nomi sulla vita viziosa o virtuosa, infelice o felice degli uomini, era creduta quasi universalmente fra i pagani, e questa credenza non è ancor cessata fra noi. In Roma, quando si allistavano i soldati, si aveva la cura che il primo avesse un nome di buon augurio, come quello di Valerio, di Salvio, ec. Fra di noi quanti non dicono: Il tal nome è fatale alla mia famiglia! Così si dice che il nome di Enrico è fatale ai re di Francia, e che bisogna guardarsi di darlo loro per non esporli al destino de' tre ultimi Enrici, che sono morti di una morte tragica. Intanto qual pensiero più ridicolo e più falso di questo con cui si giudica, che per la ragione che colui, il quale battezza un bambino, muove la lingua in un certo modo da fare udire un certo suono piuttosto che un altro, questo bambino all'età di quindici o sedici anni debba fare le tali azioni viziose, o debba esser colpito dalle tali sventure? Un naufragio che rovina un mercante, una infame cospirazione, che toglie la vita ad un saggio monarca, derivano forse dall'aver un prete molto tempo innanzi pronunciato un tal nome piuttosto che un altro? Secondo la testimonianza della coscienza le azioni virtuose o viziose dipendono dalla libera volontà degli uomini, secondo la testimonianza dei sensi, i mali fisici dipendono da cagioni meccaniche, fra le quali non può annoverarsi il piccolo moto che produce la pronunzia di un vocabolo.

L'esperienza meditata della natura smentisce siffatte superstizioni. Chi mai naturalmente può guarire da' mali colla forza materiale delle parole, e chi può mai collo stesso mezzo far mali a' suoi nemici? I vizi ed i mali non sono particolari agl'individui che portano un tal nome, essi si trovano in altri individui. Le virtù ed i beni si trovano eziandio in molti individui, i cui nomi si riguardano come segni funesti di vizio e di disgrazia.

Alla stessa specie di errori deve ridursi l'opinione sui giorni felici ed infelici. Un generale, per esempio, ha in un certo giorno guadagnata una battaglia; un tal giorno diviene per lui e per la sua nazione un giorno felice. Un altro generale ha perduto in un altro giorno una battaglia: questo giorno diverrà per lui e per la sua nazione un giorno infelice. Tutti questi errori possono essere espressi dal seguente falso principio: *con questo, dunque per questo o da questo*. Essi, non ostante che la loro falsità può con un semplice sguardo riconoscersi, non lasciano di essere ordinarii fra gli uomini. I Pagani credevano esservi mesi e giorni, i quali avevano qualche cosa di fatale. Il 24 di febbraio negli anni bisestili era reputato sì infelice, che Valentiniano, essendo stato eletto imperatore, non osò mostrarsi in pubblico per paura di incorrere la fatalità di questa giornata, sia che egli, riguardo a questo punto, fosse ancora nella superstizione pagana, sia che per politica non volesse esporsi ad essere creduto sfortunato. Bodino autore del XVI secolo, dotato di molta letteratura, fu eziandio imbevuto di questo ridicolo errore. Ma non si trova forse che uno stesso giorno sia stato felice ed infelice ad uno stesso popolo? Ventidio alla testa di un esercito romano sconfisse quello de' Parti lo stesso giorno in cui Grasso, generale de' Romani, era stato ucciso, e il suo esercito tagliato a pezzi da' Parti.

Molti uomini associano alla credenza de' dogmi della vera religione una vita scandalosa ed un cuore crudele; gl'increduli da ciò deducono che la religione è contraria

alla virtù: essi si occupano molto a descriverci i viziosi costumi degli ecclesiastici, per indi inferire che la religione è contraria alla felicità degli Stati. Ciò è appunto il sofisma: *con questo, dunque per questo o da questo*. La mala vita può associarsi ad una vera credenza religiosa, sterile in buone opere, ma non deriva da questa credenza.

Un ateo, un materialista potrà fare azioni virtuose in sé stesse considerate, e serbare una condotta regolare; gl' increduli da ciò deducono, che l'ateismo e il materialismo conducono alla virtù. È questo un sofisma. La vita regolare, che per avventura può trovarsi in un ateo, non deriva dall'ateismo, ma da altre cause, come per esempio da un certo fondo di umanità, favorito da una buona educazione, dall'amore della gloria e da altri motivi.

La *fallacia di accidente* di cui parlano i logici consiste nel riguardare come essenziale ed influente una modificazione, una circostanza, che di sua natura è accidentale e non influente nell'esistenza della qualità di cui si tratta. Così la credenza nella vera religione è accidentale e non influente nella cattiva vita degli uomini; come è ancora accidentale e non influente nella vita regolare di alcuni atei l'errore dell'ateismo. Tanto la fallacia di accidente, che quella *cum hoc ergo propter hoc*, e quella pure *post hoc ergo propter hoc*, consistono nell'esservi in un giudizio di fatto, un elemento che nel fatto non si trova. Questo elemento è la dipendenza della qualità da un dato accidente o da una circostanza qualsiasi. Abbiamo dato esempi di queste specie di errori che i logici riducono alla fallacia di accidente, ed al sofisma *cum hoc ergo propter hoc*, ne aggiungo alcuni altri, che essi riducono al sofisma speciale *post hoc ergo propter hoc*.

Alcune volte, dopo l'apparizione di una cometa, si videro alcuni avvenimenti funesti, come la peste, la fame, la guerra, la morte di un principe; da ciò si è concluso

che le comete sieno le cause di queste grandi calamità. Si sono vedute molte comete senza queste calamità: che se talvolta accadono guerre, carestie, pesti e morti di principi dopo qualche cometa, tali cose non accadono in tutti i luoghi, ed inoltre accadono eziandio senza cometa veruna. E dall'altro canto questi effetti sono sì generali e comuni, che è difficile che non succedano ogni anno in qualche parte del mondo; di modo che coloro i quali vanno predicendo, che la tal cometa minacci a qualche grande la morte, non arrischiano troppo.

Gli antichi Romani non cominciavano alcun affare senza consultare gli dei, per mezzo degli auspici, per sapere se l'impresa fosse felice o infelice; eccone un esempio: quando i polli sacri mangiavano ingordi, buono era il presagio; se ricusavano il mangiare, il segno era sinistro. Per lo che quando gli auguri volevano che l'auspicio fosse favorevole, facevano prima digiunare i polli, i quali non mancavano dopo di gittarsi con avidità sopra il grano che loro mettevasi innanzi: se poi volevano l'augurio funesto, usavano prima l'attenzione di fare che i polli fossero ben pasciuti, e così era naturale che ricusassero il cibo, che loro poi si presentava. A' tempi della prima guerra punica, il console Claudio, prima di dare una battaglia navale, avendo fatto prendere gli auspici, vennegli raccontato che i polli non volevano mangiare: il console ordinò che non volendo mangiare, fossero gittati nel mare per farli bere: avvenne che i Romani perdettero la battaglia, e si concluse che ciò avvenne perchè i polli non mangiarono. Gli storici osservano che i Cartaginesi avevano migliori vascelli e rematori più abili de' Romani: essi aggiungono che i Cartaginesi avevano scelto un luogo più vantaggioso. Da un'altra parte il rimorso che il disprezzo della religione ispirava a' soldati, abbattè il loro coraggio, credendo essi di combattere contro gli dei irritati. Ecco le vere cause della perdita della battaglia di Claudio contro i Cartaginesi.

Quando nell' affermare una qualità d' un soggetto si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende, e si attribuisce questa assolutamente al soggetto, un tale errore si chiama da' logici *passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: *passare da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.* Questi giudizi sono perciò falsi per difetto. Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcune opinioni religiose false, associarle a' dogmi veri della religione, e fare in forza delle stesse alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione volesse da siffatti esempi dedurre essere l' influenza della vera religione pernicioso alla società, commetterebbe l' errore di cui parliamo. L' influenza pernicioso alla società si può attribuire a colui, che credendo la vera religione, opera per essa accidentalmente o condizionatamente, non già assolutamente. Un tale uomo opera male, non perchè opera in forza de' veri dogmi della religione, ma in forza de' falsi.

Abbiamo veduto che le passioni sono utili per la conoscenza della verità, ma queste passioni c' ingannano eziandio non poche volte: esse ci fanno fare giudizi falsi tanto per difetto che per eccesso. Le passioni ci fanno considerare l' oggetto per un solo aspetto, e non già interamente; quindi c' inducono a giudizi erronei per difetto: esse ci fanno ancora attribuire all' oggetto qualità che esso non ha. Questa cagione di errori è troppo vasta.

« Lo spirito degli uomini non è solamente naturalmente amoroso di sè stesso, ma è eziandio naturalmente geloso, invidioso e maligno a riguardo degli altri: egli soffre con pena, che essi abbiano qualche vantaggio, perchè desidera tutti i vantaggi per sè stesso: e come è un vantaggio il conoscere la verità ed arrecare agli uomini qualche nuova luce, si ha una passione segreta di rapir loro questa gloria; il che sovente obbliga a combattere senza ragione le opinioni e le invenzioni degli altri. Così come l' amor proprio fa sovente fare questo ragionamento

ridicolo, è questa una opinione da me inventata, è l'opinione del mio ordine, è un sentimento che mi è comodo: esso è dunque vero; la malignità naturale fa sovente fare questo altro, che non è meno assurdo: ciò l'ha detto un altro, non io: è dunque falso: non son io quegli che ha fatto questo libro; questo è dunque un libro cattivo.

« La sorgente dello spirito di contraddizione si ordinarario fra gli uomini è ciò che li conduce, quando essi intendono o leggono qualche cosa altrui, a considerar poco le ragioni che potrebbero persuaderli ed a non badare che a quelle che essi credono potere opporre. Essi sono sempre in guardia contro la verità, e non pensano che a' mezzi di respingerla e di oscurarla; in ciò riescono quasi sempre, essendo la fertilità dello spirito umano inesauribile in false ragioni.

« Quando questo vizio è nell'eccesso, esso fa uno dei principali caratteri dello spirito di pedantismo, che mette il suo gran piacere a censurare gli altri sulle più piccole cose ed a contraddir tutto con una bassa malignità; ma esso è sovente più impercettibile e più nascosto, e si può eziandio dire, che nessuno non ne è interamente esente, perchè esso ha la sua radice nell'amor proprio, che vive sempre negli uomini.

« È un difetto molto ordinario fra gli uomini, di giudicar temerariamente delle azioni e delle intenzioni altrui, e non si cade quasi in questo errore, che per un cattivo ragionamento, pel quale non conoscendo con sufficiente distinzione tutte le cause, che possono produrre qualche effetto, si attribuisce questo effetto precisamente ad una causa, allorchè può esso essere stato prodotto da molte altre cause; oppure si suppone che una causa, la quale per accidente in un certo caso, ed essendo unita a molte circostanze, ha avuto un certo effetto, lo debba avere in tutti i casi.

Un uomo di lettere si trova dello stesso sentimento di

un eretico sopra una materia di critica, indipendente dalle controversie della religione. Un avversario malizioso ne concluderà, che egli ha inclinazione per gli eretici; ma lo concluderà temerariamente e maliziosamente, perchè forse è la ragione e la verità ciò che l'obbliga in questo sentimento.

« Uno scrittore parlerà con qualche forza contro una opinione che egli crede pericolosa: si accuserà su di ciò di odio e di animosità contro gli autori che l'hanno avanzata; ma ciò sarà ingiustamente e temerariamente, questa forza potendo nascere sì dallo zelo per la verità, che dall'odio contro le persone.

« Un uomo è amico di un malvagio; egli è dunque, concludesi, legato d'interessi con lui, è partecipe dei suoi delitti. Ciò non ne segue affatto: forse li ha egli ignorati, e forse non ne ha preso parte.

« Si manca di rendere qualche civiltà a coloro ai quali è dovuta: costui, dicesi, è un orgoglioso ed un insolente; ma ciò forse non avviene che per inavvertenza o un semplice obbligo.

« Tutte queste cose esteriori non sono che segni equivoci, cioè che possono significare molte cose, ed è un giudicar temerariamente il determinar questo segno ad una cosa particolare senza averne una particolare ragione (1) »

Il luogo citato dall'illustre autore dell'arte di pensare, di cui ho trascritto alcuni passi, merita di esser letto interamente.

Le passioni sono come gli occhiali coloriti, i quali tingono del loro colore tutte quante le cose che a traverso di quelli veggiamo. Esaminandosi con attenzione ciò che per lo più attacca gli uomini ad una opinione piuttosto che ad un'altra, troveremo che ciò non proviene dalla cognizione della verità, ma dalle passioni. Questo è il peso, che da

(1) *L'art de penser*, 3 par, chap. XX

una parte dà il tracollo alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbi. Non si richiedono altre prove, dice lo stesso autore dell' arte di pensare, fuorchè quello che ogni giorno vediamo; cioè tenersi per certissime da tutti quelli di una nazione, di una professione e di un istituto, cose le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose ed anche false. Ciò non può nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò che è loro vantaggioso o conforme alle proprie passioni: laddove gli altri non avendoci alcun interesse, ne giudicano in una maniera diversa. Questa illusione è ben più evidente, quando cangiansi i nostri affetti. Poichè sebbene le cose sieno le stesse di prima, nondimeno pare a chi è mosso da qualche nuova passione, che il cambiamento il quale è solamente accaduto nel suo cuore, abbia cambiato tutte le cose esteriori che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità naturale o acquistata in coloro contro a' quali hanno concepito avversione, o che in qualche cosa si sono opposti ai loro sentimenti, desiderii e interessi. Ciò basta, perchè tutto ad un tratto essi divengano nel loro concetto temerarii, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Se amano alcuno, egli è esente da ogni difetto: qualunque cosa egli faccia è giusta; ciò che egli rigetta è falso ed ingiusto. Con ciò si trasportano le proprie passioni negli oggetti, e si giudica che le cose sono quali la passione vuole che sieno.

Vi sono oggetti, che in virtù della costituzione della nostra natura ci piacciono o ci dispiacciono. Un calore temperato è una sensazione naturalmente piacevole; un calore eccessivo una sensazione naturalmente dispiacevole.

Sonovi altri oggetti che ci cagionano piacere o dolore secondo che sono favorevoli o contrarii alle nostre passioni. La disgrazia che accade a' nostri nemici è piacevole per noi, poichè contenta il desiderio che abbiamo della vendetta. La malattia di un amico è per noi oggetto doloroso, poichè contraria a' voti che formiamo per lui.

Si sa che la forma delle ombre proiettate in una caverna è modificata dalla conformazione di questa caverna e dalla direzione della luce. Lo stesso avverrà delle nostre opinioni; se lo spirito di ciascuno individuo si considera come una caverna, che ha la sua forma particolare e che riceve la luce sotto un certo angolo, si concepisce che le idee che vi introducono prendono forme particolari. Da ciò è derivato il nome *d'idola specus* dato da Bacone ai pregiudizi che gli uomini ricevono dalla loro educazione, dalla loro professione e dal carattere particolare del loro spirito.

LEZIONE CIV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Abbiamo spiegato come l'errore s' introduce nei giudizi di fatto; e sebbene alcuni degli esempi addotti per tale spiegazione sembrino riguardare le false deduzioni, pure è da osservarsi che queste false deduzioni derivano da false premesse più generali del caso in quistione: tale per esempio, è il sofisma *cum hoc, o post hoc, ergo propter hoc*.

Ma come s'introduce l'errore ne' principii razionali? A prima vista può sembrare che in questi giudizi primitivi non sia possibile l'introduzione dell'errore: nondimeno gli abbagli de' più grandi filosofi, derivati da falsi assiomi, ci obbligano a pensare il contrario.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con sè stessa, non è possibile che non vegga l'identità: niuno, io credo, potrà negare che uno sia uno, che il bianco sia bianco, e generalmente che A sia A. E qui fa d'uopo osservare, che questa relazione d'identità, che lo spirito percepisce fra un'idea semplice e la stessa idea semplice non è un caso chimerico, ma è anzi un caso ordinario

ed una sorgente primitiva e seconda di conoscenze. Se lo spirito non vedesse una stessa idea semplice replicata in più individui, egli non potrebbe avere alcuna nozione universale, non potrebbe numerare gl'individui della stessa specie. Se io non percepissi l'identità di uno con uno, non potrei esser sicuro che $3+1$ è eguale a $2+2$. Per vedere questa identità bisogna che io decomponga $2+2$ in $2+1+1$ e $2+1+1$ in $3+1$, allora io avrò $3+1$ uguale o identico con $3+1$; e perciò debbo vedere che 1 è 1 .

Quando lo spirito paragona un'idea semplice con una altra semplice diversa, l'errore può aver luogo in lui. Due idee diverse, ed anche ripugnanti, potendosi associare nello spirito, può avvenire che confondendosi questa meccanica associazione colla comparazione delle stesse e colla percezione che ne risulta della loro identità, egli non solamente confonda un giudizio analitico con un giudizio sintetico, ma eziandio confonda un giudizio analitico con un giudizio contraddittorio, credendo percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti. Rendiamo chiara questa dottrina con esempi.

L'esperienza ci mostra continuamente che i corpi non sostenuti cadono; perciò l'idea di *caduta* si associa strettamente colla idea di *corpo non sostenuto*; che le due idee di *corpo non sostenuto* e di *corpo cadente* sembrano identiche, e la moltitudine, come osserva Alembert, crede esser sufficiente che un corpo non sia sostenuto, affinchè esso cada necessariamente in forza della sua natura. L'associazione delle idee fa dunque confondere i giudizi analitici co' giudizi sintetici. Nè questo errore infetta solamente la moltitudine ignorante, ma esercita eziandio la sua influenza nell'animo dei filosofi. L'autore del sistema della natura scrive sul fenomeno recato, per esempio: « I fisici e Newton stesso hanno riguardato la causa della gravitazione come inesplicabile; intanto sembra che si potrebbe dedurre dal moto della materia, dal quale i corpi sono diversamente

determinati. La gravitazione non è che un modo del moto, una tendenza verso un centro; parlando strettamente, ogni moto è una gravitazione relativa: ciò che cade relativamente a noi s'innalza relativamente ad altri corpi; donde segue ogni moto nell'universo esser l'effetto di una gravitazione, posto che non vi è nell'universo nè alto, nè basso, nè centro positivo. Sembra che il peso de' corpi dipenda dalla loro configurazione tanto esteriore che interiore, che dà loro il modo del moto che si chiama *gravitazione*. Una palla di piombo essendo sferica, cade prontamente ed in linea retta; questa palla, ridotta in una lamina molto sottile, si sosterrà più lungo tempo nell'aria: l'azione del fuoco costringerà questo piombo ad innalzarsi sull'atmosfera. Ecco lo stesso piombo modificato diversamente, e così operante diversamente (1). »

Questo passo rapportato contiene errori notabili. L'autore citato ci dice che la gravitazione è un modo del moto: ciò si sa, ma si chiede la causa di questo modo del moto: supponiamo, dice *Alembert*, un corpo collocato su di una tavola orizzontale; perchè non si move esso orizzontalmente lungo la tavola, giacchè nulla l'impedisce? Perchè non si move esso di basso in alto, giacchè nulla si oppone al suo moto in quella direzione? Perchè finalmente si move esso dall'alto in basso in preferenza di ogni altra direzione, poichè per sè stesso è indifferente a muoversi in una direzione piuttosto che in un'altra? Non avviene dunque senza ragione, conclude saviamente il citato *Alembert*, che i filosofi si maravigliano nel veder cadere una pietra, e questo fenomeno tanto comune è uno de' più portentosi che ci presenta la natura.

L'autore del sistema della natura ci dice che ogni moto è una gravitazione relativa: gli sia ciò concesso; noi domandiamo la causa della direzione del moto verso un lato piuttosto che verso un altro.

(1) *Système de la nature*, 1, par. I, chap. 2. note.

Si pretende provare dall'autore stesso, che la gravitazione de' corpi viene dalla loro configurazione, perchè il piombo rarefatto invece di discendere s'innalza nell'aria. Questo argomento mostra una ignoranza grossolana della fisica. Una palla di piombo ed un pezzettino di carta scendono nella macchina pneumatica dall'alto al basso nello stesso tempo: se questo fenomeno non si osserva nell'aria, ciò dipende dalla resistenza dell'aria. Estendendo la superficie del piombo, diminuita la sua gravità specifica, la quale divenendo minore della gravità specifica dell'aria fa che la lamina sottile del piombo vada a galla sull'aria, e dal basso si mova in alto. È dunque falso che la gravitazione de' corpi viene dalla loro configurazione.

In un giudizio analitico affermativo tolto il predicato si distrugge l'idea del soggetto: ora in questo giudizio: *il corpo non sostenuto non cade*, lo spirito non ravvisa alcuna contraddizione: tolto il predicato *cadente* al soggetto *il corpo non sostenuto*, l'idea di corpo non sostenuto non si distrugge, ma rimane nel mio spirito. Il giudizio dunque: *il corpo non sostenuto cade*, non è analitico, ma sintetico; e sintetico è ugualmente il seguente: *il corpo è costantemente in moto*, poichè tolto il moto al corpo, l'idea del corpo non si distrugge, ma rimane.

È veramente cosa da sorprenderci il vedere, che l'autore stesso del Sistema della natura, il quale nel passo recato ha creduto spiegarci il fenomeno della gravitazione, scriva poi nel capo IV il contrario: « La caduta di una pietra che cada pel suo proprio peso non è un oggetto di meditazione che per un filosofo, pel quale la maniera di operare delle cause le più immediate ed i moti i più semplici; non sono *misteri meno impenetrabili* del modo in cui operano le cause più lontane ed i moti più complicati. Il volgo non cerca mai di penetrare a fondo gli effetti che gli son familiari, nè di rimontare a' loro primi principi. Egli, nella caduta della pietra, nulla vede che debba sorprenderlo o meritare le sue ricerche: si richiede

un Newton per sentire che la caduta de' corpi gravi è un fenomeno degno della sua attenzione.»

Questo passo è evidentemente in contraddizione con quello riferito più sopra.

Se la caduta di una pietra è un fatto incomprensibile o inesplicabile, ciò dipende dall'essere il giudizio relativo a questo fatto sintetico, non analitico; il giudizio: *il triangolo ha tre angoli*, e quest'altro: $5+1$ è lo stesso che $2+2$, non possono affatto riguardarsi come inesplicabili, o incomprensibili. L'unione di due cose è incomprensibile, allorchè non si conosce il modo come queste cose si uniscono.

L'errore di confondere il giudizio analitico col sintetico ha colpito Cartesio e molti filosofi di merito, fra i quali Kant, Reid, Destutt-Tracy.

L'associazione meccanica, di cui abbiamo parlato, non solamente conduce a confondere un giudizio sintetico con un giudizio analitico, ma eziandio a riguardare un giudizio contraddittorio come un giudizio analitico. Il sentimento del proprio *me* si associa a quello del proprio corpo, il sentimento del proprio corpo è il sentimento di una estensione solida: l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante: questa associazione meccanica confondendosi colla percezione d'identità fa pronunciare il seguente giudizio: *Il soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo diviene in alcuni spiriti errore quasi necessario: essi sono quasi nell'impossibilità d'intendere, che può esistere qualche cosa senza estensione e affermano una relazione d'identità fra l'idea di *essere* e l'idea di *estensione*.

Un pensatore di buona fede, e che non è l'infelice trastullo di questa associazione, può egli non esser sorpreso dal seguente raziocinio di Hobbes? « Il mondo è corporale; esso ha le dimensioni della grandezza, cioè ha lunghezza, larghezza, profondità. Ogni porzione di un corpo è corpo, ed ha queste stesse dimensioni: ciascuna parte

dell'universo, in conseguenza, è corpo, e ciò che non è corpo non è parte dell'universo; ma come l'universo è tutto, ciò che non ne è una parte è nulla, e non può essere in alcuna parte (*Leviathan*, cap. 46.) »

Questo raziocinio è poggato sul seguente principio: *Ogni essere è corpo*, nel quale si afferma la relazione d'identità fra l'idea di *essere* o di *cosa esistente* e di *corpo*. In fatti, supponete esser falso che ogni essere sia corpo, essendo il mondo l'insieme di tutti gli esseri, ed un essere una parte del mondo, è falso che ogni parte del mondo sia un corpo.

Supponiamo ora che paragoniamo una idea complessa, i cui elementi sono in tanto poco numero da potersi abbracciare da un solo atto di attenzione con sè stessa. Se ci limitiamo nel paragone a ripeterla ed esprimerla collo stesso vocabolo, l'errore non potrà mai esser possibile. Dicendo: *cinque è cinque*, l'errore non può aver luogo; ma quando noi paragoniamo l'idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta, che ci offre l'idea distinta di ciascuno de' suoi elementi, in tal caso l'errore è possibile, e spesso s'introduce in quei giudizi che sogliono riguardarsi come primi principii. L'errore ha luogo quando nel numerare gli elementi dell'idea complessa se ne tralascia alcuno, oppure quando se ne introducono di quelli che non vi sono. Se ne possono vedere alcuni esempi nelle lezioni antecedenti: nella lezione LXXXI ho dimostrato, che la proposizione comunemente ammessa: *L'estensione non può risultare da parti inestese*, è un principio falso, perchè contiene nel predicato un elemento di più che non si trova nel soggetto del giudizio, e che questo elemento è la *composizione degli elementi del composto*.

Nella lezione XC ho riferito i quattro principii che secondo Silvano Regis sono gli assiomi della metafisica, ed ho osservato che il terzo ed il quarto assioma sono falsi, essendovi nel predicato un elemento di più che non si

trova nel soggetto; questi pretesi assiomi sono: *un effetto non può avere maggiore perfezione di quella che esso ha ricevuto dalla sua causa totale. Ogni cambiamento, il quale avviene ad un soggetto, procede da una causa esterna.* Esaminiamo questo ultimo preteso assioma. Esso si può esprimere colla seguente proposizione equipollente: *Ogni soggetto mutabile è un soggetto mutabile passivo.* Ciò fatto, si vede evidentemente che il predicato contiene un elemento di più che non si contiene nel soggetto, vale a dire la passività. Se questo giudizio non è identico, esso non è certamente un assioma: sarebbe forse una verità di fatto? Al contrario, esso ripugna alla testimonianza irrefragabile della coscienza, la quale ci assicura dell'attività del nostro spirito. L'altro preteso assioma antecedente, come ho osservato nella citata lezione, è pure falso.

Si può pure in siffatti giudizi errare per difetto, tralasciando nel predicato un elemento che si trova nella idea del soggetto. Se ne può addurre un esempio dalla dottrina di Spinosa: *Il modo è una cosa che incomincia ad esistere in un soggetto.* Chiamando *effetto* generalmente ciò che incomincia ad esistere, la proposizione enunciata si riduce alla seguente: *Il modo è un effetto inerente in un soggetto.* Spinosa ha tralasciato un elemento di questo giudizio; egli ha detto generalmente: *ogni effetto è un modo*; il che è falso; poichè il modo racchiude due elementi, cioè l'idea di effetto e l'idea di inerenza in un soggetto; quindi, sebbene ogni modo sia un effetto, non può dirsi che ogni effetto sia un modo. Si può paragonare ancora un'idea complessa, i cui elementi si presentano nel soggetto del giudizio come enumerati, cioè si presentano con diverse idee distinte abbracciate dalla coscienza, colla stessa idea decomposta negli stessi elementi, ma in un ordine inverso; in tal caso può eziandio avvenire l'errore.

Se dico $2 + 2 = 3 + 1$, io presento tanto nel soggetto che nel predicato l'idea complessa di quattro decomposta;

ma l'ordine degli elementi nel soggetto è diverso dall'ordine degli stessi elementi nel predicato. Intanto Dugald-Stewart asserisce essere un errore il riguardare come identica la proposizione: $2 + 2 = 4$. Si vegga ciò che io ne ho detto nella lezione XIII.

Royer-Collard ammette, che la coscienza percependo la sensazione, la percepisce come sentita dal *me*; e nondimeno egli nega, che la stessa coscienza percepisce il *me*. Egli dunque non vede che queste due proposizioni: *La coscienza percepisce la sensazione come sentita dal me*; *la coscienza percepisce il me modificato dalla sensazione*, sono perfettamente identiche, e differiscono solamente per l'ordine diverso in cui ci presentano gli stessi elementi del giudizio medesimo.

Finalmente, noi possiamo paragonare un'idea complessa, i cui elementi si possono abbracciare insieme dalla coscienza, con un'altra idea complessa, i cui elementi si possono eziandio abbracciare insieme dalla coscienza, ma che non ha tutti gli elementi identici con quella con cui si paragona. Ciò può avvenire in due modi: o paragonando un'idea universale con un'altra meno universale, come quando si paragona il genere colla specie; o paragonando due idee ugualmente universali, come quando si paragonano due specie dello stesso genere. E qui bisogna in primo luogo avvertire, che il caso di due idee complesse, che non abbiano alcuna similitudine fra di esse, non pare mai possibile nella natura. Le idee, le quali sembrano le più diverse fra di esse, come sono quelle del corpo e dello spirito, ci presentano alcune similitudini. Il corpo si riguarda come un'estensione limitata modificata dal moto, e l'anima si riguarda come un soggetto modificato dalle sensazioni e da diversi pensieri; quindi, tanto l'anima che il corpo, sono compresi sotto la stessa categoria di *sostanza*, e tanto il moto che le sensazioni ed i pensieri sono compresi sotto la stessa categoria di *modo*.

Ne' paragoni di cui parliamo possiamo ingannarci col

porre in una delle due idee un elemento che non vi si trova, ma che vi si trasporta dall'altra. Così, per non dipartirci dall'esempio or ora recato, considerando il moto come un modo del corpo, ed il pensiero come un modo dell'anima, si cadrà in errore dicendo: *siccome il corpo non può darsi un moto che esso non ha, così l'anima non può darsi un pensiero che non ha*. Su questo errore poggia il sistema della *premozione fisica*, spiegato da Boursier nell'opera: *l'Azione di Dio sulle creature*.

L'identità e la ripugnanza fra le idee può essere percepita immediatamente e mediatamente. Quindi, sebbene l'identità fra due idee non sia immediatamente percepita, non segue che le idee di cui si tratta non sieno identiche, poichè la loro identità può eziandio esserci manifestata dal raziocinio. L'identità fra il quadrato dell'ipotenusa e la somma de' quadrati de' cateti non può scoprirsi che col raziocinio; intanto si cade in errore quando non vedendosi immediatamente l'identità fra due idee, si asserisce che le idee non sono identiche. Kant, per cagion di esempio, ha detto: io non trovo nell'idea di sette più cinque l'uguaglianza a dodici; questo giudizio non è dunque identico, esso è sintetico. Io ho dimostrato, che l'identità in questo giudizio non è percepita immediatamente, ma mediatamente.

Questi sono i modi, con cui mi sembra che possono introdursi gli errori ne' giudizi primitivi metafisici. Passiamo ad esaminare come l'errore può introdursi nei giudizi dedetti.

Sebbene sapendo le regole de' buoni ragionamenti, non sia difficile riconoscere quelli che sono cattivi, nondimeno come gli esempi da fuggire colpiscono sovente di più che gli esempi da imitarsi, non sarà inutile rappresentare le principali sorgenti dei cattivi ragionamenti, che si chiamano *sofismi* o *paralogismi*: perchè ciò darà eziandio maggior facilità di evitarli.

« lo non li ridurrò che a sette od otto, essendone alcuni tanto grossolani, che non meritano di essere osservati (1). »

Il primo sofisma che l'autore citato adduce, è quello detto da Aristotile *ignoratio elenchi*, cioè il provare altra cosa di ciò che è in quistione. Tale è il sofisma di coloro, che oppongono a' difensori della creazione la massima: *Dal niente niente si fa*; come se i difensori della creazione negassero questa massima; laddove al contrario essi la pongono come uno dei principii, per dimostrare l'esistenza di Dio. Se i nemici della creazione determinassero con precisione lo stato della quistione, vedrebbero questo consistere in questo problema filosofico: *Alcuna cosa può essa incominciare ad essere?* Determinato così lo stato della quistione, vedrebbero che non possono opporre a' difensori della creazione la massima enunciata, poichè negando che alcuna cosa può cominciare ad essere, si nega insieme la produzione delle sostanze e quella delle modificazioni. « Sarebbe stato da desiderarsi (dice l'autore citato) che Aristotile, il quale ha avuto la cura di avvertirci di questo difetto, avesse gli avuto altrettanta cura di evitarlo. Egli accusa tutti gli antichi di non avere riconosciuto per uno de' principii delle cose naturali la *privazione*, e li tratta su di ciò di rustici e di grossolani. Ma chi non vede, che quello che egli ci rappresenta come un gran mistero ignorato sino a lui, non poté mai essere ignorato da nessuno, poichè è impossibile non vedere esser necessario, che la materia di cui si fa una tavola abbia la privazione della forma di tavola, cioè che non sia tavola prima di esser fatta tavola? È vero, che questi antichi non si erano curati di questa conoscenza per ispiegare i principii delle cose naturali, perchè in effetto nulla vi ha che meno vi contribuisca; essendo abbastanza evidente, non conoscersi meglio come si fa un orologio dal sapere

(1) L'art de penser, par. 3, chap. XIX.

che la materia di cui è stato fatto ha dovuto prima non essere orologio. . . . È un'illusione ed un sofisma di aver prodotto al mondo questo principio della privazione come un raro segreto, poichè non è quello che si cerca, quando si fanno sforzi per iscoprire i principii della natura. Si suppone una cosa nota, che una cosa non è prima di esser fatta. Ma si vuol sapere di quali principii essa è composta, e qual causa l'ha prodotta. »

L'errore di cui parliamo consiste dunque nell'attribuire al suo avversario un sentimento che egli non ha.

Una seconda specie di sofisma è chiamata dallo stesso Aristotile *petizione di principio*. Essa consiste nel provare l'istesso per l'istesso. Di questa maniera sarebbe il seguente raziocinio: *L'aria è grave, dunque pesa*, perchè chi ti nega che l'aria pesa, ti nega ugualmente la proposizione identica che l'aria è grave, ed è un provare l'istesso per l'istesso. Se un filosofo, per provare l'esistenza del vacuo, dicesse: *Non tutto lo spazio mondano è materia; vi è dunque del vacuo*, commetterebbe una petizione di principio, perchè il principio e l'illazione sono una medesima quistione.

Da ciò si vede che la petizione di principio consiste nel riguardare come dedotta una proposizione, che non è dedotta, ma semplicemente enunciata. Il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizi: ora, quando l'illazione è premessa, essa non è illazione, e non essendovi illazione, non vi è in effetto raziocinio, ma un'apparenza di raziocinio.

Abbiamo detto nella logica, che l'equipollenza delle proposizioni ci somministra un mezzo legittimo d'illazione; si può dunque da una proposizione dedurre un'altra proposizione identica. Ma quando ciò si fa legittimamente, bisogna che la prima proposizione, da cui l'altra s'inferisce, sia o una verità primitiva, o una illazione di un antecedente raziocinio esatto; altrimenti, in ultimo risultamento, non vi ha alcuna prova, e si suppone ciò che è in quistione.

Vi è pure un'altra maniera con cui si fa una falsa prova, ed è detta da' logici *circolo vizioso*; ed è quando una stessa proposizione fa da principio e da illazione di una stessa proposizione, il che, come è evidente, è un assurdo. Se un filosofo, per esempio, volendo provare la esistenza de' corpi, ricorresse alla veracità di Dio, ed indi per provare l'esistenza di Dio partisse dall'esistenza dei corpi, commetterebbe per lo appunto il circolo vizioso di cui parliamo; poichè l'esistenza di Dio sarebbe nell'istesso tempo principio e illazione dell'esistenza dei corpi.

La terza specie di sofismi è detta da' logici: *non causa pro causa*. Abbiamo parlato di sopra del sofisma: *cum hoc ergo propter hoc*, e dall'altro consimile: *post hoc ergo propter hoc*. Tutti e due sono compresi sotto questo: *non causa pro causa*.

Lo spirito umano ha un desiderio naturale di conoscere le cause di tutto ciò che accade, ed ignorando sovente le vere cause, ne finge delle false. Così è avvenuto che i filosofi hanno attribuito molti effetti all'orrore che la natura ha del vacuo, i quali è stato poi dimostrato che dipendono dalla gravità dell'aria. Gli stessi filosofi hanno insegnato ordinariamente, che i vasi pieni di acqua si rompono quando l'acqua si gela, perchè l'acqua si restringe, e così lascia del vacuo, che la natura non può soffrire. E nondimeno è stato riconosciuto, che l'acqua gelandosi si dilata, e che perciò la forza espansiva del ghiaccio rompe i vasi che son ripieni di acqua.

Se conoscendo alcuni effetti, ed ignorando le cause determinate di essi, uniamo al vocabolo generico di *forza*, o di *facoltà*, o di *potenza*, i quali disegnano la nozione generale di causa, di principio o di potere, il nome dell'effetto, crediamo con queste denominazioni denotare le cause determinate di questi effetti, cadiamo in errore. Così noi abbiamo una nozione del *peso* de' corpi: se per peso intendiamo il moto naturale di un corpo verso il cen-

tro della terra, o in una direzione perpendicolare all'orizzonte; ma sebbene sappiamo che un tale effetto deve avere una causa, non sappiamo nondimeno determinatamente qual sia questa causa: ma nulla vieta che le dessimo un nome, e la chiamassimo *forza centripeta*, o *forza di gravità*, o semplicemente *gravità*. Ma se crediamo che dando un nome a questa causa incognita la conosciamo determinatamente, cadiamo nell'errore; *non causa pro causa*. Se per gravità s'intende una certa specie di moto, noi abbiamo una idea chiara della gravità: ma se si denota la causa determinata di questo moto noi ignoriamo che cosa sia gravità.

« Quando noi vediamo un effetto la cui causa ci è incognita, noi c'immaginiamo di averla scoperta, allorché abbiamo unito a questo effetto un vocabolo generale di *virtù o di facoltà*, il quale non forma nel nostro spirito alcun'altra idea, se non che questo effetto ha qualche causa, ciò che sapevamo bene avanti di aver trovato questo vocabolo. Non avvi persona, per esempio, la quale non sappia, che le sue arterie battono: che il ferro, essendo prossimo alla calamita va ad unirvisi; che la sena purga e che il papavero fa dormire: coloro i quali non fanno professione di scienza, ed a' quali l'ignoranza non è vergognosa, approvano siceramente di conoscere questi effetti, ma d'ignorarne la causa: i dotti invece, i quali arrossirebbero di dir lo stesso, si cavano fuori dall'imbarazzo di un'altra maniera, e pretendono avere scoperta la vera causa di questi effetti, la quale è, che vi è nelle arterie una virtù pulsifica, nella calamita una virtù magnetica, nella sena una virtù purgativa, e nel papavero una virtù soporifica. Ecco una molto comoda risoluzione, e non vi è alcun Chiese che non avesse potuto con altrettanta facilità tirarsi fuori dall'ammirazione in cui si era in questo paese per gli orologi, allorché se ne portarono ivi dall'Europa. Perchè non gli avrebbe bisognato altro se non che dire, che egli conosceva perfettamente la ragione di

ciò che gli altri trovavano sì maraviglioso, e che altra cosa non era se non che vi era in questa macchina una virtù *indicatrice*, la quale indicava le ore sul quadrante, ed una virtù *sonorifica*, che le faceva suonare (1).

La quarta specie di sofismi consiste nella numerazione imperfetta. A questa specie di sofisma si riduce quel dilemma difettoso, che nella logica abbiamo mostrato che commettevano alcuni filosofi, i quali pretendevano dimostrare che la morte non si avesse a temere: dopo la morte del corpo, essi dicevano, o l'anima più non vive, o vive una vita migliore; nel primo caso ella non sente più nulla, nel secondo ella è più felice: la morte dunque non è da temersi. La proposizione disgiuntiva su cui ragionavano, per una imperfetta numerazione, è falsa; poichè vi sono quattro casi: o l'anima vive una vita migliore, o una vita peggiore di prima, o una vita uguale, oppure non vive affatto: il caso di vivere una vita peggiore è sufficiente per rendere spaventosa la morte.

L'argomento con cui i Cartesiani ed altri filosofi pretendono di provare che l'idea dell'*unità* è innata, è appoggiato sull'imperfetta numerazione: l'idea dell'*unità*, essi dicono, o deriva da' sensi esterni, o è innata; ma non deriva da' sensi esterni: essa è dunque innata; ma essa può derivare ancora dal senso interno, che chiamiamo coscienza, con cui noi percepiamo il nostro *me* semplice ed indivisibile.

La quinta specie di sofismi è la *fallacia di accidente*, di cui abbiamo parlato antecedentemente.

La sesta è chiamata *fallacia compositionis* e *fallacia divisionis*, e consiste a passare dal senso diviso al senso composto, o dal senso composto al senso diviso. Gesù Cristo dice nel Vangelo parlando de' suoi miracoli: *I ciechi vedono, i zoppi camminano, i sordi odono. Ci*

(1) L'art de penser, 3. par., chap. XIX, n. 3.

non può esser vero che prendendó queste cose separatamente, e non congiuntamente, cioè nel senso diviso e non nel senso composto; poichè i ciechi non vedono, restando ciechi, ed i sordi non odono restando sordi: ma vedevano coloro che erano stati prima ciechi, e che poi non lo erano; e lo stesso deve dirsi de' sordi. Questo sofisma commettono coloro che ragionano contro la creazione nel seguente modo: non può una cosa insieme essere e non essere; ma la creazione consiste nel far esistere ciò che non esiste: essa è dunque impossibile. La creazione fa esistere ciò che non esiste in senso diviso, non in senso composto; vale a dire, che essa fa esistere ciò che non esisteva prima di essere creato. Vi sono al contrario proposizioni, le quali non sono vere che in un senso opposto al senso diviso. Come quando s. Paolo dice che i maledici, i fornicatori, gli avari non entreranno nel regno de' cieli. Perchè ciò non vuol dire, che niuno di coloro, che avranno avuto questi vizii non sarà salvo, ma che non saranno salvi coloro che avendoli avuto, non li avranno abbandonati, convertendosi a Dio.

La settima specie di sofismi è il passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter. L'abbiamo antecedentemente spiegata.

L'ottava specie di sofismi si chiama *anfibologia*, e consiste nell'abusare della ambiguità delle parole, il che può avvenire in più modi. Si possono rapportare a questa specie di sofisma tutti i sillogismi che sono viziosi, perchè contengono quattro termini, sia perchè il termine medio vi è preso due volte particolarmente, o perchè è preso in un senso nella prima proposizione, ed in un altro senso nella seconda; o finalmente perchè i termini della conclusione non sono presi nello stesso senso nella conclusione, che nelle premesse. Perchè non bisogna restringere l'ambiguità a' soli vocaboli, che sono grossolanamente equivoci, il che non inganna quasi mai alcuno, ma bisogna estenderla a tutto ciò che può far cambiare

il senso di un vocabolo. Tale è quella che si trova nei vocaboli che significano qualche *tutto*, il quale si può prendere o collettivamente per tutte le sue parti prese insieme, o distributivamente per ciascuna delle sue parti. Nell'esempio recato di sopra di Hobbes si ravvisa questa ambiguità. Il mondo, egli dice, è esteso; dunque ciascuna parte del mondo è estesa, e perciò l'anima umana è eziandio estesa. Ora, qui vi è un'ambiguità; poichè se il mondo si prende collettivamente, la proposizione: *il mondo è esteso*, è vera, poichè ciò che conviene ad una parte di un tutto si può attribuire al tutto; ma se il mondo si prende distributivamente per ciascuna sua parte, la proporzione non è vera; e se il materialista l'assume per vera, commette una petizione di principio. Sarebbe non mal ragionare il dire: L'uomo pensa; ora l'uomo è composto di anima e di corpo; l'anima dunque ed il corpo pensano; perchè basta acciò si possa attribuire il pensiero all'uomo intero, che egli pensi secondo una delle sue parti; dal che non segue che egli debba pensare secondo l'altra.

Gli errori che nascono dal linguaggio si chiamano da Bacone *idola fori*. Questo filosofo divide in quattro parti le cause de' nostri errori, e le chiama *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori* ed *idola theatri*. Per questa ultima egli intende gli errori che ci vengono da' sistemi che noi abbiamo adottati, dalle sette o da' partiti in seno di cui siamo stati allevati. Io ho ridotto questa ultima specie di errori a quelli derivati dalle nostre passioni.

La nona specie di sofismi, secondo la numerazione che ne fa l'autore dell'arte di pensare da noi seguita, consiste nell'*induzione difettosa*. Se dal vedere che l'acqua si inalza in una siringa, si concludesse generalmente l'innalzamento della stessa a qualunque altezza ne' tubi vacui, si cadrebbe in errore.

Alle summentovate specie di sofismi io aggiungo l'argomento *ad hominem*. Argomentare *ad hominem* dicesi

quando dalle premesse ammesse dall'avversario, si deduce una illazione contro l'opinione di lui. Possiamo servirci di questo argomento per due fini, uno è quello di convincer l'avversario, l'altro per provare la verità. Nel primo caso l'argomento è giusto, poichè quando da alcune premesse scende legittimamente un'illazione, non si possono ammettere le premesse e negar l'illazione, ma l'illazione contraddice l'opinione dell'avversario; l'opinione dell'avversario è in conseguenza in contraddizione con alcune dottrine da lui ammesse; perciò se l'avversario vuol restar fermo nelle premesse è obbligato, quando vuol ragionar di buona fede, di rigettare l'opinione contraddittoria a queste premesse.

Ma siccome può avvenire che le premesse dell'avversario sieno false, così l'argomento *ad hominem* non è di alcun valore per provar la verità.

Se alcuno, volendo argomentare contro il sensualismo di Condillac, ragionasse a questo modo: L'anima umana, secondo Condillac, è libera; ma se tutti i modi del pensiero non fossero che sensazioni, l'anima umana non sarebbe libera: tutti i modi del pensiero non sono dunque sensazioni; un tal argomento proverebbe solamente contro di Condillac, che egli si contraddice ammettendo insieme il sensualismo ed il domma del libero arbitrio; ma non proverebbe nè l'esistenza del libero arbitrio, nè la falsità del sensualismo. Ma se l'esistenza del libero arbitrio fosse provata coll'autorità irrefragabile della coscienza, allora l'argomento proverebbe logicamente la falsità del sensualismo. E qui fa duopo evitare il vizio dei *conseguenzialisti*, il quale consiste nell'attribuire all'avversario una illazione, che sembra nascere dai principii che egli ammette, e la quale egli rigetta. Altro è, per cagion di esempio, provare contro il sensualismo di Condillac, che questa dottrina è incompatibile colla esistenza del libero arbitrio, altro è l'imputare a Condillac il fatalismo che egli espressamente rigetta.

L'abate Genovesi ripone fra le specie de' sofismi l'*argomentare per congruenza e per allegoria*: « Nei secoli d'ignoranza, quando la ragione umana non era che bisticci, e i più grandi uomini non facevano che cavallucci, si vide in voga, siccome invenzione di molto spirito, il ragionare per *congruenze e allegorie*. I filosofi, i giureconsulti, i teologi, i casisti di quei tempi sono pieni di sì fatti ridicoli sofismi. *Perchè l'uomo ha due occhi? È, dice un filosofo, perchè due sono i luminari magni, sole e luna. Perchè sono tre i precetti della legge naturale: non offender nessuno, lasciar intero a ciascuno il suo diritto e vivere amichevolmente cogli uomini? Egli è perchè* (dice un giureconsulto) *tre erano le prime cariche di Roma: il console, il pretore, il censore. Perchè gli Evangelii sono quattro? Perchè* (decide un teologo) *quattro sono i venti cardinali? Perchè le nozze sono proibite sino al quarto grado di jus canonico? È* (dice un canonista) *perchè quattro sono le prime qualità de' corpi: caldo, freddo, umido, secco. A tutte le quali risposte non manca che il quod erat demonstrandum de' geometri* (1). »

Ma questa specie di sofismi si riduce al genere *non causa pro causa*, di cui abbiamo precedentemente ragionato.

I nostri giudizi sono o primitivi, o dedotti. Essi sono, sotto un altro riguardo, o di fatto, o metafisici. Abbiamo spiegato come l'errore può introdursi nei giudizi primitivi di fatto, e come esso può introdursi ne' giudizi primitivi metafisici. Abbiamo fatto vedere, che tutti questi giudizi possono esser falsi o per eccesso o per difetto. Riguardo a' giudizi dedotti abbiamo notato diverse specie di sofismi di cui sogliono parlare i logici; e qui bisogna osservare, che l'errore ha qui luogo eziandio o per eccesso, o per difetto. Nel sofisma detto *petizione di principio*, e nell'altro consimile detto *circolo vizioso*, per esempio,

(1) Logica ital., lib. IV. cap. V. § XVII.

l'errore consiste nel riguardare come *dedotto* o *provato* un giudizio che non è tale: si pecca qui per eccesso, aggiungendo l'elemento della deduzione ad un dato pensiero che in esso non si trova.

Abbiam osservato nella logica, che un raziocinio può esser falso *formalmente* o *materialmente*. Il raziocinio è falso formalmente quando è contrario alle leggi formali che nella logica abbiamo stabilite. È falso materialmente quando una o tutte e due le premesse sono false. Ora avendo mostrato come può introdursi l'errore ne' giudizi primitivi, abbiamo eziandio mostrato come il raziocinio può esser falso materialmente. Così parmi di aver esaminato i modi diversi con cui l'errore può introdursi nel nostro spirito. L'atto, che costituisce il tale o tal errore, è un accidente nella vita intellettuale; ma la possibilità d'ingannarsi essendo una sequela della limitazione dello spirito umano, è naturale. Questa limitazione fa sì che non abbracciamo col nostro pensiero l'oggetto intero, e che tralasciamo alcuni elementi di esso; ma molte volte, avendo bisogno di immaginare l'oggetto intero, l'immaginazione vi associa un elemento estraneo all'oggetto che consideriamo. Negli esempi che abbiamo recato, si sarà potuto vedere l'influenza dell'associazione delle idee sui nostri errori. Più volte fui tentato di credere, che l'associazione delle idee sia l'unica causa de' nostri errori. Ma riflettendo, che per unire ad un oggetto per sintesi un elemento che non gli conviene, è necessario spogliarlo di un elemento che in esso si trova; parmi poter concludere che i nostri errori derivano dalla limitazione del nostro spirito la quale, rendendo necessaria l'analisi, e perciò la considerazione dell'oggetto sotto alcuni aspetti, prescindendo dagli altri, somministra allo spirito l'occasione di una sintesi meccanica e viziosa. Ritrovo perciò esser vera la massima di Cartesio, che la precipitazione ne' nostri giudizi è la causa di tutti i nostri errori; e che è perciò necessario l'esaminare attentamente tutte le proposizioni

per non ammettere quelle che portano i segni della verità. Ma questa massima vera nella teorica, riesce malagevole nella pratica, e Cartesio stesso, che l'ha stabilita, l'ha non poche volte violata.

LEZIONE CV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: DELL' ANIMA
DE' BRUTI: CONCLUSIONE DELLA PSICOLOGIA.

L' errore ne' modi enunciati può introdursi nello spirito non solo degli uomini del volgo, ma eziandio in quello de' filosofi. « I filosofi sono eccellenti quando indicano l'origine degli errori del volgo. Ma chi mostrerà l'origine degli errori de' filosofi? Sembra che dopo aver riconosciuto come egli si è ingannato sino allora, l'uomo che si consacra allo studio della scienza della sapienza sia anticipatamente assicurato contro nuovi errori. Intanto la esperienza dimostra subito l'illusione di una tale aspettativa. Il discepolo della sapienza paga a suo luogo il tributo alla debolezza umana, ed i suoi errori hanno un pericolo di più; se non interroga sè stesso con severità, egli afferma con sicurezza, con ostinazione, senza che rimanga alcun mezzo di disingannarlo, egli erige il suo errore in domma, e questo primo abbaglio ne produce mille altri; se riconosce il suo traviamiento, egli si trova tanto più scoraggiato quanto più si era confidato nella sua ragione, ed il dubbio profondo e vacuo come gli abissi del nulla minaccia d'inghiottirlo senza riparo. Ecco ciò che discredita principalmente la filosofia nel mondo; perchè gli uomini superficiali, fuor di stato di giudicare il merito o l'inconveniente de' metodi, ne sanno solamente abbastanza per comprendere che le opinioni de' filosofi non sono sempre in accordo. Essi concludono che alcuni si sono ingannati, e forse tutti: quale è dunque, dicono,

il vantaggio che hanno su di noi questi gravi pensatori? Qual frutto ottengono essi da tanti travagli? Essi non differiscono dal volgo che per pretensioni mal sostenute: così la frivolezza si vendica de' decreti che la filosofia aveva pronunciati contro di essa.

« Intanto una pretensione molto semplice farebbe svanire questa pretesa vendetta, e giustificerebbe la filosofia. Non sarebbe forse possibile, che vi fosse fra gli errori de' filosofi e quelli del volgo una differenza molto meno grande di quella che si suppone? Che questi errori venissero presso a poco dalle stesse cause che operano in circostanze diverse? Innalzandosi alle dottrine della sapienza, non cessano i filosofi di essere uomini; essi ubbidiscono sempre alle stesse inclinazioni. La sfera in cui si muovono è più elevata se si vuole; ma i principii motori conservano la loro azione, ed il loro solo torto è forse di obbliare troppo sovente, che essi appartengono alla natura comune, sebbene abbiano tante cagioni di ricordarsene (1). »

Il dotto francese che ho citato fa poi vedere come le passioni, l'abitudine, l'educazione, l'imitazione, l'immaginazione, sono non solamente cause di errori pel volgo, ma eziandio pe' filosofi. Passa egli in séguito ad osservare alcune cause particolari, che producono gli errori filosofici. Io tratterò la stessa materia seguendo la stessa divisione. Riguardo alla prima, io ne recherò un esempio nella *fallacia d' accidente*, e prenderò da ciò l'occasione di trattare dell'anima de' bruti.

I dei, dicevano gli epicurei, sono felicissimi. Niuno può esser felice senza la virtù: non vi è virtù senza ragione, e la ragione non si trova altrove, che in ciò che ha la forma umana: i dei debbono dunque avere la forma umana.

L'autore dell'Arte di pensare, trattando della fallacia di accidente, reca in esempio questo ragionamento degli

(1) *Degerando, Histoire comparée, ec. t. 1. par. 2, chap. IV*

epicurei, e soggiunge: « Costoro erano ben ciechi di non vedere, che sebbene nell' uomo la sostanza che pensa e che ragiona sia unita ad un corpo umano, non è nondimeno la figura umana ciò che fa che l' uomo pensi e ragioni; essendo cosa ridicola l'immaginarsi, che la ragione ed il pensiero dipenda dall' aver l' uomo un naso, una bocca, due occhi, due braccia, due mani, due piedi: e così era un sofisma puerile di questi filosofi il concludere, che non poteva esservi ragione se non che nella forma umana. »

Io convengo coll' autore citato, che gli epicurei commettevano, ragionando nel modo che abbiamo esposto, la fallacia di accidente; ma perchè lo stesso autore non vede che i cartesiani, la cui dottrina egli quasi generalmente adotta, commettono la stessa fallacia, allorchè negano a' bruti l' anima sensitiva, e riguardano questi animali come semplici macchine? La sensazione è una modificazione dell' anima, prodotta in lei dagli oggetti corporei, che operano sul corpo a cui l' anima è unita; secondo i cartesiani malebranchisti, i corpi non operano sull' anima, ed essi non sono che la causa occasionale delle sensazioni nell' anima. In qualunque ipotesi dunque la forma umana del corpo non è essenziale all' esistenza delle sensazioni nell' anima. I cartesiani intanto riguardano questa forma umana del corpo, come una condizione essenziale acciò il corpo sia unito ad un' anima. È questa appunto una fallacia di accidente simile a quella che l' autore citato dell' Arte di pensare rimprovera agli epicurei, che vogliono esser la forma umana una condizione essenziale all' esistenza della ragione.

Gli spiriti degli altri uomini ed i loro interni pensieri non sono oggetto di esperienza, nè possono mai divenirlo; intanto dall' esperienza di corpi simili al nostro, i quali hanno moti simili a' nostri, deduciamo legittimamente esser tali corpi animati da spiriti simili al nostro. Vedendo un uo no che alla presenza di una fonte di limpida acqua

corre a bere, giudico legittimamente che questo moto ha per causa uno spirito simile al mio, il quale prova la sensazione della sete: vedendo un cane, che alla presenza della stessa fonte corre a bere, perchè non ho io un motivo legittimo di giudicare, che esso è animato da un' anima, che prova la sensazione della sete, e che bevendo si disseta e cessa in esso la sensazione molesta? I motivi che mi spingono a credere che il mio simile sia animato da uno spirito simile al mio sono: 1.° Io vedo un corpo simile al mio; 2.° vedo un moto simile a quello che io fo, quando sono affetto dalla sensazione della sete, vale a dire, un moto che secondo la testimonianza della mia coscienza conosco essere in me spontaneo, non comunicato; 3.° vedo che dopo aver bevuto una certa qualità di acqua, egli cessa dal bere, come accade a me stesso; 4.° vedo che egli beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo, come per esempio dopo aver mangiato cibi secchi e salsi, in giorni caldi, ec. Ma all'infuori di una maggior similitudine che io scorgo fra il mio corpo e quello di un altro uomo, di quella che io scorgo fra il mio corpo e quello del cane, io ho gli stessi motivi per fare lo stesso giudizio sul cane: 1.° Il corpo di questo animale è anche simile al mio, sebbene questa similitudine sia minore di quella che passa fra il mio corpo e quello di un altro uomo; il corpo del cane ha capo tronco e articoli, come il mio, e nel capo ha occhi, orecchi, narici, una bocca ed una lingua in essa; 2.° io vedo nel cane un moto simile a quello che io fo, quando bevo, e che conosco essere in me spontaneo, e non comunicato; 3.° vedo che esso, dopo aver bevuto una certa quantità di acqua, cessa di bere; 4.° vedo che esso beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo. Io ho dunque gli stessi motivi di giudicare, che il cane ha la sensazione della sete, di quelli che ho di giudicare, che un altro uomo sia affetto dalla stessa sensazione; all'infuori nondimeno di una similitudine che scorgo fra il mio corpo e quello di un altro uomo, maggiore di quella che

io scorgo fra il mio corpo e quello del cane. Ma questa maggior similitudine sarebbe essa un motivo legittimo di farmi negare l'esistenza della sensazione, e perciò dell'anima sensitiva nel cane? su qual fondamento possono i cartesiani riguardar come essenziale all'esistenza della sensazione la forma umana nel corpo? Le bestie sono dunque dotate di un'anima sensitiva, e la dottrina cartesiana contiene la fallacia di accidente.

Se le bestie sono dotate di sensibilità, sono eziandio dotate di coscienza; di coscienza, io dico, non già di *riflessione interiore*, di quella riflessione, con cui l'uomo ripiega e dirige la propria attenzione sul proprio pensiero, sul proprio *me*. Io asserisco ciò, perchè credo esser la sensazione inseparabile dal sentimento di sè stessa.

L'analogia, la quale ci prova l'esistenza della sensibilità ne' bruti, ci prova eziandio l'esistenza della immaginazione in essi, la quale si eseguisce secondo la legge dell'associazione delle idee, di cui abbiamo parlato nella seconda parte di questa psicologia.

L'esperienza mi mostra nel cane i seguenti fatti: 1.° esso viene a me pronunciando il vocabolo con cui ho destinato di nominarlo; 2.° esso (essendo addestrato) segue la belva, e trova la sua tana facendo uso delle nari; 3.° esso, rivedendomi dopo qualche tempo, fa moti di tripudio; 4.° se io alzo il bastone in atto di bastonarlo, esso grida e fugge. Ora, tutti questi fatti non sono spiegabili per mezzo del solo meccanismo: essi lo sono solamente per mezzo della sensazione e della immaginazione; essi provano dunque l'esistenza della sensazione e della immaginazione nel cane. Il cane viene a me pronunziando io il suo nome, poichè alla sensazione di questo suono si associano alcuni fantasmi che lo spingono a muoversi verso di me. L'esalazione del corpo della belva, colpendo le nari del cane, desta nell'anima di questo animale alcune sensazioni di odore colle quali si associa il fantasma della belva esistente in un certo luogo. Il cane rivedendomi tripudia, perchè spe-

rimenta il sentimento che abbiamo chiamato *riconoscimento*. Il cane, vedendo che io alzo il bastone, urla e fugge, perchè coll'idea del bastone si associa il fantasma del colpo altre volte vibrato, e con questo quello del dolore altre volte sentito. Tutti questi fatti si spiegano dunque colla esistenza di un'anima nel cane dotato di sensibilità e d'immaginazione, e non si possono spiegare senza quest'anima. Ma non solamente l'impossibilità di spiegar questi fatti pel solo meccanismo ci autorizza ad ammettere un'anima dotata di senso e d'immaginazione nel cane, ma noi abbiamo un argomento chiaro di analogia, poichè i fatti simili in noi nascono dalla sensibilità e dall'immaginazione; e, come abbiamo veduto nella prima parte della logica, l'analogia è uno de' motivi legittimi de' nostri giudizi. « *Argumento analogiæ plurimum in hac re tribuendum. Constat enim legibus iisdem regi corpora, quidni ergo et animos? Sane omnia corpora mundi totalia easdem observant leges: omnia corpora in conflictu iisdem subiiciuntur legibus: eadem sunt leges quibus regitur motus omnium gravium. Sunt leges generales, quibus generatio omnium animalium cum ipsa generatione plantarum constringitur (1).* »

Ma l'analogia di cui Wolfio giustamente riconosce la forza, non ci obbliga essa forse a pensare che un corpo non può cambiare da sè stesso nè la direzione, nè la celerità nel moto che lo modifica? Non ci obbliga essa forse pure a pensare, che quando questi cambiamenti avvengono, essi hanno per causa il pensiero? Intanto Wolfio stesso scrive su questo oggetto nel modo seguente: « *Cartesiani animadvertentes fieri posse, ut motus spontanei in brutis sola vi mechanismi corporis consequantur, existentiam animarum in iisdem negarunt, et bruta in meras machinas transformarunt. Enim vero quod argumento ipsorum nulla insit vis concludendi, satis superque in-*

(1) *Wolfio, psych. rat., nota, § 556.*

« telligitur ex iis, quæ de harmonia præstabilita in supe-
 « rioribus dicta fuere. Non negamus in brutis omnia,
 « quæ observamus sola vi mechanismi consequi: nega-
 « mus tamen inde aliqua probabilitatis specie, multo minus
 « certo inferri, nullas brutis esse animas. Quod brutorum
 « præsertim perfectiorum organa eandem habeant structu-
 « ram, quam habent organa corporis humani, nudo ad-
 « spectu agnoscitur, si organa sensoria brutorum ac ho-
 « minum, veluti oculi, cultro anatomico subjiciantur,
 « quod nemo nisi in omni anatomia prorsus alienus, ac
 « hospes ignorat. Ex identitate autem structure recte col-
 « ligi identitatem mutationis ab eodem sensibili in organis
 « sensoriis brutorum ac hominum productæ, si quis dubi-
 « tet, experimento facili ejusdem convincitur. Etenim ne-
 « mo est qui nesciat, modo in experimentando fuerit ver-
 « satus, in oculis brutorum objectorum visibilium imagines
 « inversos perinde ac in oculo humano delineari. Argu-
 « mentum ab analogia desumptum etsi in probabiliū nu-
 « mero sit in rebus tamen naturalibus maximum habere
 « pondus, ita ut apodictio plerumque æquipolleat, non
 « ignorant qui vel in sola astronomia versati sunt. Ari-
 « stotelico-Scholastici anima brutis tribuerunt, propterea
 « quod sibi persuaderent, absque iis actione brutorum
 « explicari minime posse: quod cum non probaverint, nec
 « brutorum animas existere probarunt. Atque ea de causa
 « factum est, ut Cartesiani easdem rejecerint; contrarii
 « probabiliter persuasi: ad istam vero analogiam, qua nos
 « utimur in probanda existentia animarum brutorum, non
 « adverterunt (1) ».

Ho mostrato nella lezione LXIV e nella lezione LXXVI
 che vi sono nel corpo umano alcuni moti, i quali non pos-
 sono avere la loro ragion sufficiente che nel solo pensiero
 dell'anima; ciò che Wolfio dunque giudica probabile, sen-
 za niun fondamento, io ho provato in un modo chiaro es-
 sere impossibile.

(1) *Ibid.*, nota, § 749.

Gli errori come le verità sono gli uni causa degli altri. Cartesio commise la fallacia di accidente negando l'anima sensitiva a' bruti: egli riguardò i corpi de' bruti come semplici automi: Leibnizio prende da Cartesio l'errore di questo automatismo: egli l'estende all'uomo, e produce fuori l'armonia prestabilita di cui egli molto si gloria, come di una preziosa scoperta: Wolfio è sorpreso dall'alto merito di Leibnizio: egli rivolge la sua principale attenzione a cercare ragioni a favore delle dottrine leibniziane: ecco l'*idola theatri* di Bacone; un filosofo di buona fede non avrebbe rigettato tutto ciò che gli scolastici insegnavano: egli avrebbe, prendendo l'esperienza per base, ragionato a questo modo: vi sono nel mio corpo moti che derivano dal mio volere e dall'azione dell'anima mia sul mio corpo: l'analogia mi obbliga di riguardare i moti simili ne' bruti come prodotti da una causa analoga, e fa duopo ammettere un'anima sensitiva ne' bruti.

Io convengo che anche ammessa l'ipotesi dell'armonia prestabilita, si può, come osserva Wolfio, far valere contro i cartesiani l'argomento di analogia: se al mio corpo va unita, in un modo qualsiasi, un'anima, ad altri corpi simili al mio deve pure essere unita un'anima. Ma non può negarsi, che l'argomento di analogia è snervato nell'ipotesi leibniziana; poichè si potrebbe ragionare a questo modo: se i corpi de' bruti fanno tutto ciò che io veggio che essi fanno indipendentemente dall'anima, a che fine io unirò ad essi un'anima, che in nulla influisce alle loro azioni? Inoltre nella dottrina comune si deduce l'esistenza dell'anima ne' bruti non solamente dall'analogia dell'organizzazione de' corpi de' bruti e dell'uomo, ma eziandio dall'analogia de' moti spontanei, ed il leibnizianismo ci toglie questa seconda analogia. Più nell'ipotesi dell'armonia prestabilita noi non abbiamo alcun motivo di fatto per ammettere corpi ed altri spiriti distinti dal nostro; noi siamo abbandonati ad un desolante egoismo.

Se i bruti hanno un' anima , la quale è il principio efficiente di alcuni moti ne' loro corpi, quest' anima è dunque attiva; ora, a questa attività dell'anima del bruto si dà il nome di *spontaneità*, e ciò per distinguerla dalla *libertà*, la quale è propria dell' uomo.

La libertà dipende dall' intelletto; un essere puramente sensitivo e non intelligente non potrebbe possederla. Le facoltà elementari dell' intelletto sono l' analisi e la sintesi. I bruti sono privi di queste facoltà; sono dunque privi d' intelletto, e perciò di libero arbitrio. Nella lezione LXVIII ho spiegato, conformemente alla dottrina di san Tommaso di Aquino, la relazione fra l' intelletto ed il libero arbitrio, ed ho ivi mostrato la differenza fra la sensibilità e l' intelletto. Dall' essere i bruti dunque dotati di sensibilità non segue che debbano esser dotati d' intelletto, e dall' esservi in essi moti spontanei non segue che questi moti sieno liberi. Che i bruti poi sieno privi d' intelletto si può dedurre dall' esser essi privi del linguaggio de' suoni articolati. Gli animali bruti perfetti esprimono con alcuni segni naturali ciò che sentono in sè medesimi. È questo un fatto di cui ci rende certi la quotidiana esperienza. Ma niun animale bruto esprime le sue interne affezioni per mezzo del linguaggio de' suoni articolati. Ora, ciò non avviene per mancanza di organi atti a questo linguaggio, poichè i pappagalli e le scimie pronunziano vocaboli che odono dagli uomini. Per qual ragione dunque i bruti non hanno il linguaggio della parola? Questo linguaggio suppone tanto in colui che parla, quanto in colui che intende, l' uso delle facoltà meditative di analisi e di sintesi. I bruti, essendo privi di queste facoltà, non possono, per tal ragione, godere del linguaggio della parola. E qui fa d' uopo osservare che i segni naturali de' suoni inarticolati non decompongono il pensiero ne' suoi elementi: quando l' animale con un grido esprime il sentimento del dolore, un tal grido non offre la decomposizione e ricomposizione del sentimento, come l' offre

la proposizione: *io sento dolore*. La proposizione esprime dunque un atto di analisi ed un altro di sintesi del sentimento, laddove il grido esprime il sentimento stesso.

La facoltà di analisi, quella di sintesi, e la facoltà elettiva, facoltà tutte che non si trovano nell'animale bruto, costituiscono la superiorità dello spirito del primo sull'anima del secondo. Ho parlato della dottrina cartesiana dell'anima de' bruti, per far vedere che la fallacia di accidente, la quale si rimprovera ordinariamente al volgo degli uomini, esercita pure la sua viziosa influenza nello spirito de' filosofi.

Degerando scrive: « Gli errori del volgo derivano da una causa generale; ed è che esso non domanda a sè medesimo conto delle sue opinioni, che non interroga sè stesso sui motivi de' suoi giudizi. Gli errori dei filosofi derivano quasi tutti da una causa ancora generale, sebbene collocata un poco più lungi, cioè dall'aver essi mal conosciuto il principio delle conoscenze, e dall'averlo nelle loro deduzioni perduto di vista.

« I primi credono senza ragionare, i secondi ragionano senza avere stabilito la base di ogni ragionamento.

« Trasportiamoci all'origine della filosofia; osserviamo qual sia l'occasione de' primi errori; non è forse nella disgrazia che si ha avuto sin dall'entrata, di mal porre i problemi filosofici, di proporsi quistioni necessariamente insolubili? e perchè questa disgrazia, se non perchè non si erano ancora stabiliti i limiti della capacità dello spirito umano: se non perchè non erasi ancora esaminato in che cosa consiste la natura della scienza, e quali sono i suoi veri elementi? . . . Si vuol tutto conoscere all'infuori del diritto che l'uomo ha di conoscere qualche cosa . . . Si fanno sforzi per iscoprire quali sono i principii generatori delle cose; ma quale è la via per la quale noi possiamo giungere a questi principii, noi che non abitiamo che alla superficie degli oggetti?

« Noi potremo dunque definire così il primo pregiudizio de' filosofi: *si può trovar la ragione di tutto.*

« Il secondo pregiudizio de' filosofi potrebbe esser espresso nella lingua del nostro Cartesio; noi lo definiremo nel seguente modo: *Noi possiamo giudicare assolutamente delle cose per mezzo delle idee che naturalmente ne abbiamo.*

« Il volgo trasporta le sue sensazioni negli oggetti che le cagionano: egli crede veder gli oggetti colorati; egli crede sentirli odoriferi; la filosofia si è liberata di questo error familiare; ma ella senza saperlo, vi è subito ricaduta di una maniera ancora più grave; essa ha identificato i rapporti delle nostre idee colle leggi della natura.

« Avvi qualche cosa di reale nelle relazioni, e questo reale sono i termini che le compongono; ma la relazione stessa non è che una vista dello spirito, la quale deriva dall'unità de' suoi concetti. »

Arrestiamoci un momento a questi due pregiudizi.

Io osservo che essi esercitano il loro impero anche ne' filosofi de' giorni nostri. Leibnizio non comprendendo il modo come una sostanza produce qualche cosa al di fuori di sè, negò l'azione reciproca delle sostanze. Kant non comprendendo la causalità, ha negato la realtà di essa, e l'ha riguardato come una nostra legge soggettiva che riferiamo alla natura. Non è forse questo pregiudizio ne' nemici della creazione che li spinge a negarla?

Se presentandosi una quistione all' uomo di studio, egli prima di tutto esaminasse: *posso io risolverla?* oppure *è essa una ricerca superiore alle forze dello spirito umano?* Oh! quante fatiche inutili si risparmierebbero! Si risparmierebbe molto tempo, che potrebbe impiegarsi in ricerche, le quali non essendo superiori alle forze dello spirito, potrebbero dare risultamenti utili. Io dico all' *uomo di studio*, perchè questa regola è applicabile, non solamente al filosofo, ma eziandio allo studioso di qualunque parte dello scibile

umano. Oh! quante fatiche inutili costano all'erudito le ricerche de' fatti che sono sepolti nell'oscurità de' secoli, e pe' quali non vi sono monumenti sufficienti per iscoprirli!

« Il paradiso terrestre è tutta l'Asia tra l'Oronte, ec., dice Bochart: è nella Mesopotamia, dice Uezio. Voglio bene a colui che il mise nella Svezia. Vi è tra gli antichi padri chi l'ha posto in cielo. Ecco una parte de' deliri, che sono figli dell' infinita avidità di sapere » (*Genov. logica ital.* § ultimo).

Degerando dice che la filosofia si è liberata dall' errore di trasportare le nostre sensazioni negli oggetti esterni. Ma io leggo con sorpresa, nei saggi di Reid, posto fra i principii delle verità contingenti il seguente: *Gli oggetti che noi percepiamo per mezzo de' sensi hanno esistenza, ed essi sono tali quali noi li percepiamo.*

« Il terzo pregiudizio (segue Degerando) è legato al secondo; esso sembra quasi servir di epigrafe agli scritti di Platone; esso si enuncia così: *Le operazioni dello spirito sono il modello delle leggi della natura.*

« Noi non possiamo subordinare una idea ad un'altra, che per mezzo dell' indentità; se ne concluderà, che nella natura lo stesso opera solamente sullo stesso. Era questa la massima fondamentale di Democrito. Ci è necessario un motivo in ciascuna azione; si presterà a ciascun fenomeno la sua causa finale. A ciascuna idea corrisponde la sua privativa; farà d'uopo che tutte le forze della natura si distribuiscano eziandio in due classi contrarie, e la privazione stessa sarà ammessa, come uno de' principii costitutivi delle cose. Si sa qual posto importante la *privazione* occupava nella scuola peripatetica; la ragione si fu perchè Aristotile aveva presentito quali funzioni essenziali la privazione adempie nella formazione delle nostre idee, *essere e privazione*, ecco i due fondamenti delle nozioni dell'uomo. Poichè su questi due punti appunto si fondono tutte le distinzioni, è da maravigliarsi, che se ne sieno fatti i due principii della natura? »

Io ho mostrato, nel quinto capitolo del quinto volume della mia Critica della conoscenza, con molti esempi tratti dall'ontologia degli stessi moderni filosofi, questo vizio di trasformare le operazioni del nostro spirito in leggi della natura; ne recherò qui un esempio, riserbandomi di farlo più chiaramente ravvisare nell'ideologia, che chiuderà queste mie lezioni.

Il modo con cui ci formiamo, con sintesi ideale di composizione, alcune nozioni astratte, è stato dagli ontologi riguardato come identico col modo della generazione degli esseri. La prima cosa che deve fare il geometra, è di costruire *a priori* le figure che sono l'oggetto della sua scienza: ciò vale quanto dire, che egli deve stabilire *a priori* la possibilità di queste figure. I dati coi quali lo spirito costruisce le figure geometriche sono tali, che lo spirito può unirli insieme nella figura che costruisce; son perciò *compossibili*; essi sono gli *essenziali*, e la loro combinazione è l'*essenza* della figura. Determinata l'idea di una figura lo spirito scopre o immediatamente o mediatamente alcune relazioni logiche fra le idee che egli si ha formato: queste relazioni logiche si sono chiamate *attributi*: perciò si è detto che gli attributi derivano dagli essenziali o dall'essenza.

Fin qui noi siamo ancora nel campo ideale e delle astrazioni. Ma qual pericolo sovrasta al filosofo, il quale vuol trasportare queste operazioni sintetiche del suo spirito alla generazione degli esseri! L'origine di queste idee astratte e fattizie è la potenza che ha lo spirito umano di unire alcune idee elementari in una idea complessa; questa potenza dello spirito umano si rese oggettiva al di fuori dello spirito, e si chiamò la *possibilità intrinseca* delle cose; e l'essenza delle cose si ripose nella loro intrinseca possibilità, e questa possibilità si è riguardata come qualche cosa di reale, che precede l'esistenza medesima, e che è eterna ed immutabile.

Gli errori, commessi da alcuni filosofi, possono essere

per altri filosofi occasione di errare per un eccesso contrario. Kant avendo osservato, che le leggi logiche delle nostre idee erano state trasformate in leggi reali delle cose in sè, si gettò incautamente nell'eccesso opposto: egli trasformò le leggi reali delle cose in sè in leggi logiche del pensiero umano. La legge della sostanza, la causalità, divennero nella dottrina di questo acerrimo calunniatore della umana ragione leggi soggettive del nostro intendimento trasportate nella natura.

« Il quarto pregiudizio si riferisce ad una massima cara agli antichi, e confermata dall'autorità di Aristotile: *non vi è scienza se non che delle cose necessarie.*

« Pel carattere della necessità la *scienza* si distingueva presso gli antichi dall'*opinione*, e l'opinione sembrava indegna di occupare il filosofo; pregiudizio terribile che non lasciava alcun mezzo fra il dommatismo più presuntuoso ed il dubbio assoluto, pregiudizio che ha sovente distorto i pensatori di studiare la saggia teorica delle probabilità, pregiudizio che, eccitando contro la nuova accademia prevenzioni ingiuste ed esagerate, ha impedito questa scuola di rendere i servizi ai quali essa sembrava chiamata! »

Tutte le verità necessarie sono ipotetiche; esse non divengono assolute se non che per mezzo dell'esperienza, la quale verifica la condizione. Noi non siamo certi dell'esistenza di un essere eterno se non perchè siamo certi dell'esistenza nel momento del nostro *me*. Tutta la scienza umana è poggiata sulla testimonianza della coscienza. Le verità necessarie primitive sono poggiate sull'intuizione, e le dedotte sulla deduzione; e l'esistenza dell'intuizione e della deduzione è una verità di fatto, che la coscienza mi manifesta. Colla conoscenza la più estesa della matematica pura, un geometra, senza l'esperienza, sarebbe perfettamente ignorante della natura. La scienza non consiste a passeggiare in un campo ideale, ma a conoscere ciò che è. Iddio, essere assoluto e necessario, non si fa conoscere che per mezzo delle sue opere, le quali hanno una esistenza contingente.

« Il quinto pregiudizio è: *Non vi è che un principio della scienza.*

« Alcuni l'annunciano espressamente, e Condillac stesso è di questo numero. »

Il materialista vuol tutto spiegare per mezzo della materia e del moto. L'idealista vuol tutto spiegare per mezzo dello spirito e delle idee. Il sensualismo racchiude tutte le operazioni dell'anima nelle sensazioni. Il razionalismo vuol tutto spigare *a priori*: l'empirismo si racchiude nel piccolo cerchio delle sue sensazioni. Tutte queste esagerazioni suppongono o derivano dal pregiudizio enunciato.

« Fa d'uopo distinguere l'unità sistematica come distribuzione, dall'unità sistematica come dimostrazione. La prima deve appartenere ad ogni opera ben concepita e ben eseguita; l'unità non è che nello scopo, nell'intenzione dell'autore. La seconda esagera necessariamente la forza delle deduzioni; l'unità allora è nel principio. Lo spirito delle leggi è uno nella sua forma, multiplice nei suoi principii. La nomenclatura di Lavoisier è una nel suo disegno, multiplice ne' suoi elementi. »

Io posso intraprendere di provare l'esistenza di Dio dalla considerazione dello spirito umano, dall'esame dell'ordine fisico e dalla storia del genere umano; malgrado la molteplicità de' principii della mia prova, essa ha l'unità sistematica, poichè tutti questi principii tendono allo scopo unico di provare questa importante verità: *Esiste un Dio.*

« Il sesto pregiudizio si fonda su questa supposizione, che si hanno idee rappresentative di tutte le cose sulle quali si può ragionare. »

Lo sviluppo di questo pregiudizio sarà fatto ampiamente nell'Ideologia, a cui daremo immediatamente principio; poichè dopo aver considerato l'anima in sè stessa, nell'esercizio delle sue facoltà, e nei mezzi del suo miglioramento intellettuale diamo termine alla Psicologia.

Fine della Psicologia e del Tomo terzo.

INDICE

DEL TERZO VOLUME

LEZIONE LXXXIII.	Della facoltà di analisi	pag. 3
"	LXXXIV. Continuazione della stessa materia. Della differenza fra l'attenzione e la coscienza	" 19
"	LXXXV. Della facoltà di sintesi	" 28
"	LXXXVI. Continuazione della stessa materia. Esame delle facoltà di analisi e di sintesi , relativamente alle operazioni dell'intelletto "	40
"	LXXXVII. Della immaginazione e di ciò che dalla stessa dipende	" 68
"	LXXXVIII. Continuazione della stessa materia. Della memoria della reminiscenza, della dimenticanza	" 88
"	LXXXIX. Dell'immaginazione considerata riguardo al presente ed al futuro	" 96
"	XC. Della volontà , e primieramente della sua attività	" 107
"	XCI. Continuazione della stessa materia. Si risponde alle obbiezioni contro la libertà dalla necessità della natura	" 126
"	XCII. Il domma della provvidenza non ripugna alla libertà	" 53
"	XCIII. De' desiderii e delle passioni	" 125
"	XCIV. Delle passioni. Conclusione della seconda parte della psicologia	" 200

Parte terza , della psicologia.

"	XCV. Su la disuguaglianza degli spiriti umani "	208
"	XCVI. Continuazione della stessa materia "	29
"	XCVII. Continuazione della stessa materia "	236
"	XCVIII. Del modo di perfezionare le facoltà dello spirito , e primamente degli effetti della ripetizione di questi atti	" 250
"	XCIX. De' principii che ci muovono ad intraprendere i penosi travagli della meditazione "	269

LEZIONE C. De' mezzi di perfezionare il nostro intelletto pag 273

»	CI. Delle scoperte sperimentali	» 285
»	CII. Delle cagioni de' nostri errori	» 296
»	CIII. Continuazione della stessa materia	» 315
»	CIV. Continuazione della stessa materia	» 327
»	CV. Continuazione della stessa materia Del- l' anima de' bruti. Conclusione della psico- logia	» 346